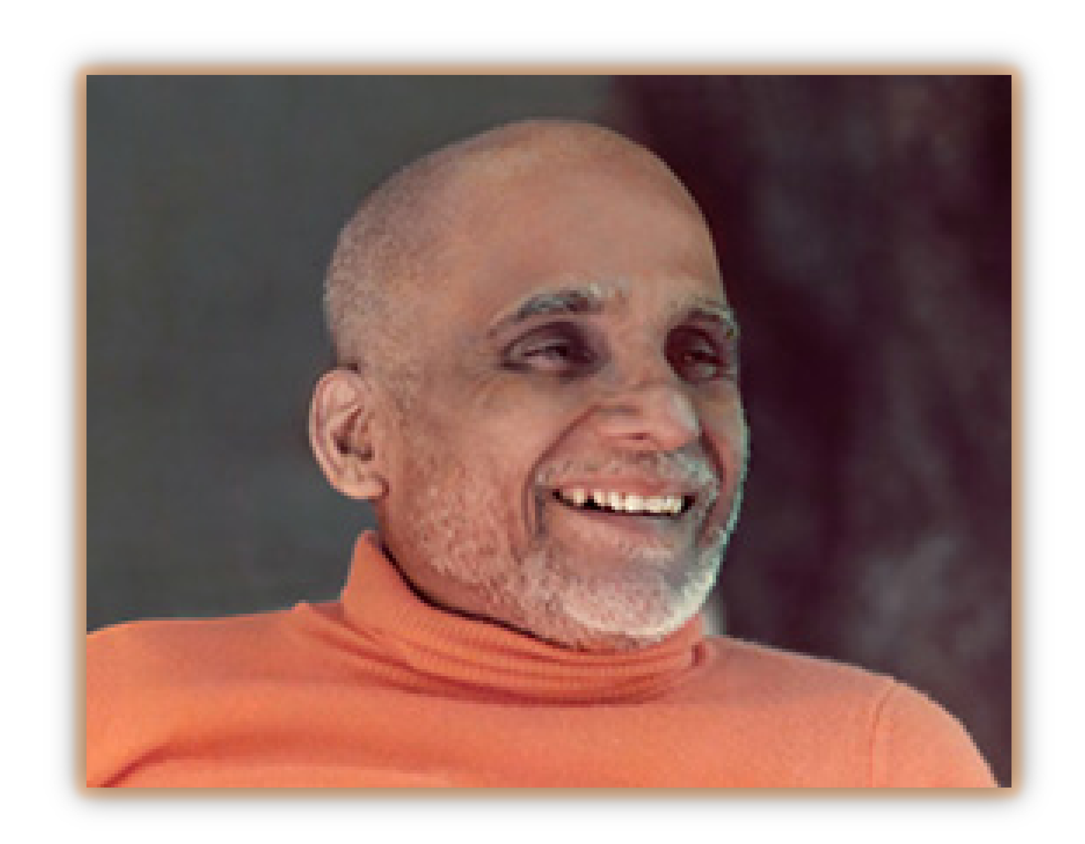
DIE MANDUKYA UPANISHAD



SWAMI KRISHNANANDA
The Divine Life Society
Sivananda Ashram, Rishikesh, India
Website: www.swami-krishnananda.org

Erläuterungen zur Mandukya Upanishad
Eine Vortragsreihe von Swami Krishnananda

übersetzt von Divya Jyoti

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Die vorliegende Veröffentlichung besteht aus Lehrreden über die Philosophie und die Lehren der Mandukya Upanishad von Swami Krishnananda Maharaj aus dem Jahre 1968.

Der erste Abschnitt befasst sich mit der Bedeutung des mystischen Symbols *OM*, oder *Pranava*, als Assoziation bzw. Zeichen des Absoluten.

Der zweite Abschnitt erklärt die Natur des universalen Seins, *Vaisvanara*, oder *Virat*, wie er in der Upanishad dargelegt wird.

Der dritte Abschnitt beschreibt das Mysterium von Traum und Schlaf ebenso wie den Gegenpart dieses Zustandes, *Hiranyagarbha*, d.h. das göttliche innewohnende Sein.

Der vierte Abschnitt ist eine Darlegung von der grundlegenden Bedeutung von Schlaf in Bezug auf den Spirit im Menschen.

Der fünfte Abschnitt befasst sich mit der Natur von *Ishvara*, dem Absoluten Gott des Universums.

Der sechste Abschnitt ist eine Auseinandersetzung mit dem Charakter der Wirklichkeit, dem Absoluten, als die übergeordnete Gegenwart.

Der siebente Abschnitt ist eine Zusammenfassung, in tiefer Zuneigung auf die Harmonie zwischen OM, oder *Pranava*, und den vier Zuständen des Bewusstseins, die Gegenstand der Upanishad sind.

In dieser Upanishad kann der Suchende im spirituellen Leben und Schüler der Philosophie die Quintessenz des Denkens und der Erfahrung der früheren Zeit finden.

THE DIVINE LIFE SOCIETY Shivanandanagar, am 11. Juli 1997

Die Mandukya Upanishad

1. OM! – Dieses unsterbliche Wort ist das ganze sichtbare Universum. Es umfasst: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, - alles das ist OM. Und alles, was sich jenseits dieser drei Zustände der zeitlichen Welt befindet, ist ebenfalls OM.

2. All dieses ist ausschließlich *Brahman*. Das Selbst ist *Brahman*. Dieses Selbst besteht aus vier Vierteln.

3. Das erste Viertel ist *Vaisvanara*. Sein Feld ist der Wachzustand. Sein Bewusstsein ist nach außen gerichtet. Er hat sieben Glieder und neunzehn Münder. Er erfreut sich der grobstofflichen Objekte.

4. Das zweite Viertel ist *Taijasa*. Sein Feld ist der Traumzustand. Sein Bewusstsein ist nach innen gerichtet. Er hat sieben Glieder und neunzehn Münder. Er erfreut sich der feinstofflichen Objekte.

5. Das drittel Viertel ist *Prajna*, d.h. wo im Tiefschlaf weder Wünsche noch irgendetwas anderes wahrgenommen wird. Im traumlosen Schlaf wird man Eins mit dem Bewusstsein, das aus Glückseligkeit besteht und von ihr genährt wird. Sein Mund ist Bewusstsein.

6. Dieses ist der Herr von Allem, allwissend, der innewohnende Kontrolleur, die Quelle von allem. Dieses ist der Anfang und das Ende allen Seins.

7. Dieses ist bekannt als das vierte Viertel: weder nach innen noch nach außen gerichtetes Bewusstsein, noch beides zusammen, noch eine undifferenzierte Masse des Bewusstsein, weder wissend noch unwissend, unsichtbar, unbeschreiblich, nicht greifbar, frei von Charakter, unvorstellbar, undefinierbar, sein seelisches Wesen ist das Bewusstsein des eigenen Selbst, es ist das zur „Ruhe gekommen sein“ aller verwandten Existenzen, absolut still, friedvoll, glückselig, es ist zeitloser *Atman*, das Selbst; dieses ist zu verwirklichen.

8. Dieser identische *Atman* oder das Selbst ist im Reich des Klangs die Silbe OM, wobei die zuvor beschriebenen vier Viertel mit den Komponenten der Silbe identisch sind, und die Komponenten dieser Silbe mit den vier Vierteln des Selbst identisch sind. Die Komponenten der Silbe sind A, U, M.

9. *Vaisvanara*, dessen Feld der Wachzustand ist, bildet die erste Tonsilbe: A, denn es umfasst alle anderen. Wer dieses weiß, umhüllt alle wünschenswerten Objekte; er wird der Erste.

10. *Taijasa*, dessen Feld der Traumzustand ist, bildet die zweite Tonsilbe: U, weil er von außergewöhnlicher Qualität ist, denn er beinhaltet die Qualitäten der anderen beiden. Wer es weiß, erhebt seinen Fluss des

Wissens und wird ebenbürtig. In dieser Familie gibt es niemanden, der *Brahman* nicht kennt.

11. *Prajna,* dessen Feld der Tiefschlaf ist, bildet die dritte Tonsilbe: M, weil er das Maß, in das sich alles einpasst. Wer es weiß, kann alles ermessen und wird zur Heimstatt aller.

12. Der Vierte ist ohne Klang: unsäglich, ein zur Ruhekommen für alle relativen Offenbarungen, voller Glückseligkeit, friedvoll, unteilbar. Darum ist OM der wirkliche *Atman*. Wer es weiß, bringt sein Selbst in das absolute Selbst ein.

OM! Santih, Santih, Santih

OM! Friede, Friede, Friede.

Das Pranava bzw. Omkara

Die *Veden*, in Form der *Samhitas*, beinhalten innerhalb der *Vedanta* oder den Upanishads eine Einführung zu diesem Thema. Die Upanishads sind geheime Lehren mit Weisheiten jenseits des Irdischen. Sie enthüllen Aussagen über die Natur der Wirklichkeit früherer großer Heiliger. Unter den Upanishads kann die *Mandukya* als die Wichtigste angesehen werden. Es wird behauptet, dass allein die *Mandukya* für die Befreiung des Suchenden ausreicht. Es heißt, wenn man die wahre Bedeutung dieser einzelnen Upanishad verstünde, wäre es nicht notwendig, andere Upanishads, wie *Chhandogya* oder *Brihadaranyaka*, zu studieren, denn die *Mandukya* Upanishad beinhaltet ein direktes Zugehen auf die Tiefen der menschlichen Natur. Sie gibt keine Vergleiche oder erzählt irgendwelche Geschichten. Sie gibt nur Fakten in Bezug auf den Menschen im Allgemeinen und auf die Wirklichkeit in ihrem wesentlichen Charakter. Es handelt sich um eine sehr verständliche Upanishad, die nur zwölf Aussagen in Form von *Mantras* beinhaltet, in denen das ganze Wissen der Upanishad, wie in einer Nussschale, verpackt ist. Die Upanishad beginnt mit einem Gebet an die Wächter der Viertel, den Gottheiten oder Offenbarungen Gottes, der die ganze Schöpfung regiert, damit wir mit Gesundheit und dem Verstehen gesegnet werden, um in das Geheimnis der Upanishad einzudringen, um darüber zu meditieren, und um die hier offenbarte Wahrheit zu verwirklichen.

Die *Mandukya* Upanishad wird den Enthüllungen des großen Heiligen *Manduka* zugeschrieben. Sie beginnt mit folgender Erklärung:

> *Om ityetadaksharam idam sarvam, tasyopavyakhyanam bhutam bhavat bhavishyaditi sarvam omkara eva*.

Das Unsterbliche ist OM, und es ist ‚all dies‘. Alles andere, was auch immer vergänglich, gegenwärtig oder zukünftig ist, ist wie eine Darstellung, Erklärung oder ein Kommentar über die Bedeutung dieser großen Wahrheit, d.h. das unsterbliche OM. *Sarvam Omkara eva*: alles ist wirklich OM. So beginnt die Upanishad. *Om ityetadaksharam idam sarvam:* Alles dieses, Sichtbares oder Erkennbares, was auch immer mit den Sinnen aufgenommen werden könnte, woraus Schlussfolgerungen oder verbale Aussagen abgeleitet werden könnten, was auch immer unter dem Begriff einer Schöpfung verstanden werden könnte, ist OM.

Wir haben OM häufig rezitiert, und wir sind es gewohnt, einander mit OM zu begrüßen, und das *Japa* aller *Mantras* mit OM zu beginnen. Das OM schließt alle Dinge ein und es ist darum richtig, alles mit OM zu beginnen. OM und ATHA sind sehr positive Wortsilben: ‚Om, Atha; Om, Atha; Om, Atha; Om; ‘ wir verwenden sie täglich. Von dem OM-Klang wird angenommen, dass er als Saat der Schöpfung gilt. OM ist *Pranava*. Es ist ein *Bija*-Mantra, gültig für alle

anderen Mantras, sei es nun für die *Tantrika* oder für die *Vaidika.* Unter dem Rezitieren des OM wird nicht nur alles Bedeutsame verstanden, sondern sind auch alle Sprachen eingeschlossen. Alles Verbale ebenso wie die objektive Welt ist im OM eingeschlossen. OM ist beides: *Nama* und *Rupa*, d.h. Name und Form. Es ist nicht nur Klang, obwohl es auch Klang ist; und was unbedingt zu beherzigen ist, dass das OM nicht nur zum Singen oder Rezitieren ist, ein Wort oder ein Teil der menschlichen Sprache ist, sondern viel mehr beinhaltet. Es ist etwas, das durch sich selbst existiert, was man auch als ‚*Vastu-Tantra*' bezeichnet und sich vom ‚*Purusha-Tantra*' abhebt, d.h., sich nicht auf etwas bezieht, sondern allein dasteht. Wir erschaffen kein OM, indem wir es singend wiederholen, sondern wir erzeugen damit eine Vibration, die bereits durch eigenes Recht existiert und OM genannt wird. OM ist eine kosmische Vibration. Es ist kein Gesang, der erst durch uns erzeugt wird. Warum singen wir OM? Wir singen OM, um eine Verbindung zwischen uns und jenem herzustellen, das durch eigenes Rechst existiert, und das sich selbst als Klangvibration in Form des OM offenbart.

Das Absolute ist die *Rupa*, die Form des OM, der IHM den Namen gibt. Da alles in der Welt einen Namen hat, so wird Gott z.B. als *Ishvara* bezeichnet. Da wir jede Form in unserem Bewusstsein mit einem Namen belegen, uns seiner dadurch erinnern, so bezeichnen wir das Sein oder die Form von Gott als *Ishvara*. Und genauso wie der Name eines bestimmten Objektes mit einer Beschreibung des Charakters des Objektes verbunden ist, so wird auch OM als Name von *Ishvara* durch seine einzigartige Beschreibung charakterisiert, was uns ermöglicht, auf die Form von *Ishvara* zu kontemplieren. Berg ist ein Name, Fluss, Feuer, Mann und Frau sind Namen, *Rama* und *Krishna* sind Namen usw. Wir kennen viele Namen. Diese Namen sind mit bestimmten Formen verbunden. Wenn man einen Namen ausspricht, dann erinnern wir uns auf Grund der ständigen Verbindung automatisch an die dazugehörige Form. Jeder weiß sehr gut, wie sehr wir durch einen Namen beeinflusst werden. Wenn man mit einem bestimmten Namen belegt wird, ist man entweder erfreut oder enttäuscht. Es gibt Bezeichnungen, durch die man verärgert ist, durch die man aus dem Gleichgewicht kommt, weil man mit dieser Bezeichnung eine schlimme Assoziation entwickelt hat. Wenn man zum Beispiel als *Maharaj* bezeichnet wird, fühlt man sich geehrt. Doch wenn man als ‚Esel' tituliert wird, ist das nicht der Fall. Der Grund liegt in der Assoziation, die sich mit der Bezeichnung in unserem Geist festgesetzt hat und das Gefühl, das wir mit dem Namen verbinden. Namen oder Bezeichnungen erzeugen in uns bestimmte Vibrationen. Angenommen, jemand warnt laut: „Schlangen, Schlangen!" Sofort wird unsere Aufmerksamkeit erregt. Niemand achtet auf irgendetwas Anderes. Welche Vibration erzeugt allein dieses Wort ‚Schlangen' in unserem Geist. In unserem Geist gibt es zu dem Wort ‚Schlangen' eine psychologische Verbindung. Wir kennen die Bedeutung sehr genau. Jeder Name auf der Welt hat eine Form und eine mit dieser Form verbundene Bedeutung. Jede Form ist nicht nur das

Gegenstück zu einem Namen, mit dem es verbunden ist, sondern hat auch eine Beziehung zu anderen Formen.

Jetzt kommen wir vom so genannten *Ishvara-Srishti* zum *Jiva-Srishti*. *Ishvara-Srishti* nennt man die Form, die auf Grund eigener Rechte mit einem Namen korrespondiert. *Jiva-Srishti* ist die psychologische Verbindung, die man zwischen sich und dem korrespondierenden Form eines bestimmten Namens empfindet. Auf Grund von *Jiva-Srishti* ist man berührt, und das Verstehen der Form bezogen auf den Namen wird nur durch *Jiva-Srishti* zum Ausdruck gebracht. Wir sind nicht nur mit *Ishvara-Srishti* verbunden, sondern auch mit *Jiva-Srishti*; möglicherweise sind wir mit dem Letzteren mehr verbunden, denn was uns bindet oder befreit, ist die Natur von *Jiva-Srishti.* Die Dinge als solches betreffen uns nicht so sehr, doch Dinge, die uns auf ihre Art berühren, binden uns in *Samsara* oder die irdische Existenz. Jeder Name ist mit einer Form verbunden. Die Form ist der Inhalt von *Ishvara-Srishti*, der Schöpfung von *Ishvara*, Gott. Wir als *Jiva* oder Individuen, auch wenn wir Teil von *Ishvara* sind, bilden um uns einen Kokon, verwickeln uns in ein Netz, dass wir aus unserer eigenen Vorstellung heraus erschaffen. Diese Vorstellungen verbinden uns mit anderen Individuen oder Dingen bzw. anderen sozialen Schöpfungsinhalten. Man existiert nicht nur als Inhalt einer Schöpfung, sondern man unterhält auf verschiedene Art und Weise auch eine Verbindung zu anderen Schöpfungsinhalten. Dieses ist der Unterschied zwischen uns als Teil der *Ishvara-Srishti* einerseits und uns als Zentrum von *Jiva-Srishti* andererseits*.* Man trägt in sich einen Aspekt von *Ishvara* ebenso wie *Jivatva*. Der *Ishvara*-Aspekt ist unsere würdevolle Natur und der *Jiva*-Aspekt bindet uns in das Reich von *Samsara* ein. Auf diese Weise haben wir eine doppelte Natur, doppelte Persönlichkeit, einen Charakter, der durch unsere Beziehung zu *Ishvara* einerseits und durch unsere Beziehung zum irdischen Leben andererseits bestimmt wird.

In dieser Situation von Namen und Form (*Nama* und *Rupa*) befinden wir uns als Nenner des Namens und der benannten Form in der Schöpfung, von der wir ein Teil und Inhalt sind. Die Ursache von Vergnügen und Schmerz liegt im Zusammenkommen der Formen in Bezug auf uns. Jeden Tag begegnen wir verschiedenen Formen der Welt; und dieses Zusammenkommen ist nichts weiter als eine psychologische Begegnung mit diesen Formen. Dieses ist *Samsara*. Jede äußere Beziehung ist *Samsara*. Das ganze tägliche Einerlei der Begegnungen ist *Samsara*, von dem wir uns zu befreien versuchen. Wir wollen *Moksha* von diesem *Samsara*. *Moksha* ist jener Status, den wir nicht durch *Jivatva,* sondern nur unter der Bedingung von *Ishvara* erreichen. *Ishvara* ist jener Zustand (Existenz) auf Grund eines eigenen Rechts und nicht auf Grund irgendwelcher Beziehungen. Man ist etwas aus sich selbst heraus, unabhängig von anderen, so wie man auch anderen gegenüber erscheint und umgekehrt. Man möchte die eigene Existenz von *Jivatva* auf *Ishvaratva* übertragen. Man möchte auf Grund seines eigenen Rechts existieren, in einer eigenständigen Natur, mehr unabhängig als abhängig. Man möchte nicht

ersatzweise in Objekten denken. Man möchte ein völlig unabhängiger *Kevala* sein. Man möchte *Kaivalya* erreichen. Dieses wird als *Moksha* oder absolute Freiheit bezeichnet.

Die *Mandukya*-Upanishad schlägt eine einfache Methode vor, um die *Jiva* in *Ishvara* zu etablieren, um die Beziehungen der Persönlichkeit in den beziehungslosen *Ishvara* zu übertragen; und um die Gegenwart von *Ishvara* direkt einzubinden, wird *Ishvara* in das Bewusstsein gerufen. Gib *Ishvara* einen Platz in deinem Herzen. Anstatt an ein Objekt, bezogen auf einen bestimmten Namen, zu denken, sollte man an *Ishvara* denken, der mit einem verständlichen Namen gekennzeichnet ist. All die Namen der Welt, wie Berge, Flüsse usw., sind bestimmte Namen, die zu bestimmten Formen gehören. Doch *Ishvara* ist keine bestimmte Form: ER ist universal. Darum kann ER nicht mit einem bestimmten Namen versehen werden. Man muss IHN mit einem universalen Namen anrufen, denn ER ist von universaler Form. *Ishvara* kann in keiner Sprache genau beschrieben werden, denn ER stellt kein bestimmtes Objekt dar. ER ist weder Mann noch Frau oder gar ein menschliches Wesen; ER ist weder hier noch dort; ER ist überall. Das, was überall ist, kann in keiner Sprache benannt werden. Es erfordert eine sehr allgemein verständliche Sprache, um die verständliche Form von *Ishvara* zu beschreiben. Doch Sprachen sind in ihrem Ursprung regional beschränkt. Es gibt viele Sprachen. Doch keine einzelne Sprache wird in allen Teilen der Welt verstanden. Und selbst wenn es eine Sprache gäbe, die in der ganzen Welt verstanden würde, dann wäre sie aus Sicht des Kosmos immer noch regional beschränkt. Gibt es eine Sprache, die im ganzen Universum verstanden wird? Nur solch eine Sprache könnte *Ishvara* beschreiben, denn ER ist universal. Es gibt keine solche Sprache. Die einzige wahrnehmbare Sprache, die sich den früheren *Rishis* offenbarte, war OM oder *Pranava*.

Das OM ist der Laut einer universalen Sprache, die alle anderen Sprachen beinhaltet. Der Vokal, bei Wiederholung des OM, schwingt auf eine allumfassende Art und Weise. Wenn man A, B, C usw. aufsagt, beginnt auch jeweils ein bestimmter Teil des Vokalsystems zu schwingen, doch wenn OM rezitiert wird, beginnt die ganze Klangvielfalt zu schwingen. Man kann es ausprobieren und die Ergebnisse genau beobachten. Der ganze Klangkörper und nicht nur ein Teil beginnt beim OM zu arbeiten. Es sieht so aus, als ob alle Sprachen in OM enthalten sind, denn beim rezitieren des OM beginnen alle Vokalen, jedes Wort gleichzeitig zu schwingen, alle Worte sind irgendwie in der Grundschwingung, die durch das OM-Singen hervorgerufen wird, enthalten. Darüber hinaus hat das OM noch eine weitere Bedeutung. Der Ausruf eines bestimmten Namens erzeugt eine Schwingung. Man entwickelt bei der Namensnennung ein bestimmtes Gefühl. Kaffee, Tee, Reis sind Namen für bestimmte Objekte. Wenn man diese Namen ausspricht, werden bestimmte Assoziationen im Geist erzeugt und man empfindet dabei etwas Bestimmtes. Der ‚Skorpion' erzeugt ein anderes Gefühl, wie z.B. Unglück, Hässlichkeit, Erdbeben, Atombombe oder Krieg. Jeder Begriff erzeugt andere

Gefühle. Es sind nicht nur Wörter. Es sind Schwingungen, die uns durch das jeweilige Wort übermittelt werden. OM hat auch eine Schwingung und ist nicht nur Wort oder Klang. OM ist eine universale Schwingung, mit der die Schöpfung beginnt, wie es heißt.

Die *Manusmriti*, die *Mahabharata*, die *Puranas* und die *Upanishads* beschreiben die Natur, den Aufbau, die Struktur und die Herrlichkeit von OM. Mit dem OM erschuf *Brahma* diesen Kosmos, und aus dem OM gingen die drei Laute A, U, M hervor, die wiederum die Silben *Bhuh*, *Bhuvah*, *Svah* usw. bildeten. Aus diesen drei Silben gingen die drei *Padas* des *Gayatri*-Mantras hervor. Von den drei *Padas* des *Gayatri*-Mantras gingen die drei Teile der *Purusha-Sukta* hervor, woraus sich der Inhalt der gesamten *Vedas* ergab. Aus den *Vedas* erschuf *Brahma* diesen Kosmos (die Schriften). Von solch einer Bedeutung ist das OM, - es ist nicht nur irgendein Lied, das von *Brahma* gesungen wurde, sondern es ist eine universale Schwingung, die sich aus dem Absoluten Sein zu Anfang der Schöpfung entwickelte. Wenn wir OM singen, versuchen wir auch eine mitfühlende Schwingung in uns zu erzeugen, eine Schwingung, die etwas Einfühlsames mit der kosmischen Schwingung hat, sodass wir während dieser Zeit im Einklang mit dem Kosmos sind. Wenn wir OM rezitieren, bewegen wir uns auf gleicher Wellenlänge mit dem Kosmos und erzeugen eine harmonische Schwingung in unserem Körper und in unseren Gefühlen. Anstatt uns von der äußeren Welt ablenken zu lassen, schwingen wir im Fluss bzw. Rhythmus der Welt. Anstatt wie unabhängige Individuen zu denken, beginnen wir universal, wie *Ishvara* zu denken. Anstatt in Beziehung von einander getrennter Objekte zu denken, denken wir ohne jegliche Vorbedingungen. Es herrscht allein ein Gedanke. Kannst du dir einen selbstdenkenden Gedanken vorstellen? Dieses ist der Gedanke *Ishvaras*. Wenn ein Gedanke an ein Objekt denkt, ist dieses die Denkweise von Individuen. Wenn der Gedanke nur sich selbst denkt, ist dieses die Denkweise *Ishvaras* oder *Ishvaras* Gedanke bzw. Wille. Wenn wir OM richtig mit der wirklichen Assoziation rezitieren, denken wir nichts Bestimmtes. Wir denken alles in Allem. Dieses ist die Denkweise *Ishvaras.* In diesem Augenblick denken nicht wir selbst, sondern *Ishvara* denkt durch unseren Geist. Als Menschen hören wir auf zu existieren. Wir existieren als Ding in *Ishvaras* Selbst, der in seiner eigenen Statur, seinem eigenen Geist und Status existiert. ER existiert nicht unter den Bedingungen des Individuums (*Jiva*) in Bezug auf andere Objekte, so wie wir. *Ishvara* hat zu niemand irgendeine Beziehung, und wir, als Sucher nach *Ishvara* oder *Brahman*, wollen durch eine universale Natur existieren. Wir versuchen durch das Rezitieren von OM in das Sein von *Ishvara* hineinfließen, so wie ein Fluss sich in den Ozean ergießt. Wir sind wie Flüsse, die kraftvoll ihr Gewässer - allein durch ihre Neigung - in die See ergießen wollen, indem wir durch den Erguss der OM-Schwinung in die universale Form von *Ishvara* eintauchen.

Wenn man OM richtig rezitiert, erreicht man einen meditativen Zustand. Man wiederholt nicht nur einen Klang, ein Wort oder eine Phrase, sondern

erzeugt eine Schwingung. Man erzeugt eine Schwingung; dieses muss unbedingt betont werden. Welche Art von Schwingung? Es ist keine erregende oder irritierende Schwingung. Sie erzeugt auch kein Verlangen nach bestimmten Objekten, sondern sie löst alle anderen Schwingungen in sich auf, beendet alle Wünsche und erzeugt das Verlangen nach dem Universalen. So wie Feuer Stroh verbrennt, so verbrennt dieses Verlangen nach dem Universalen alle anderen Wünsche. Ein korrektes Wiederholen des OM, und sei es nur drei Mal, ist genug, um alle Sünden zu verzehren, um allen Wünschen ein Ende zu setzen, und innerlich ruhig und zufrieden zu werden. Das positive Ergebnis der Prüfung für eine korrekte Wiederholung des OM liegt in einem immer ruhiger und zufriedener werdenden Geist. Man erhält ein Gefühl, dass man mit allem, was man hat und ist, zufrieden ist. Wenn man aus dem meditativen Zustand mit einem bestehenden Wunsch zurückkehrt, ist dieses ein Zeichen dafür, dass die Kontemplation nicht vollkommen war. Der Wunsch bestand während der Kontemplation fort und selbst das Singen des OM war nicht korrekt. Das Singen des OM sollte mit dem Gedanken an das Universale einhergehen. Es ist *Japa* in Kombination mit *Dhyana*. Während andere *Japas* langsam in die Kontemplation oder Meditation führen, entsteht aus diesem *Japa* der plötzliche *Dhyana*-Zustand, wenn es richtig ausgeführt wird. Mit der Meditation auf OM werden *Japa* und *Dhyana* kombiniert, d.h. Name und Form verschmelzen. Hier gibt es keinen Unterschied zwischen dem Namen und dem Benannten, weil sich der universale Name (OM) und Seine universale Form vereinen. Es gibt keine zwei Universalen. Es kann nur ein Universal geben. Darum werden Name und die benannte Form OM eins. *Japa* und *Dhyana* sind im Fall des Singens von OM ein und dasselbe. Es ist ein plötzliches Betreten eines Reiches, das der individuelle Geist nicht verstehen kann. Eine ekstatische Verzückung kann auf diese Weise plötzlich von uns Besitz ergreifen. *Omityetadaksharamidam sarvam*, - OM ist wirklich alles.

OM ist unsterblich. Alle Namen dieser Welt sind sterblich, denn sie vergehen mit ihren Formen. Doch diese universale Form ist unsterblich. Dieser universale Name, der alles einschließt, ist ebenfalls unsterblich. *Omityetadaksharam*: OM ist *Akshara*, und *akshara* ist unsterblich. *Tasyopavyakhyanam, bhutam, bhavat, bhavishyaditi sarvam Omkaraeva; yaccanyat trikalatitam tadapyomkara eva*... Alles aus der Vergangenheit, alles aus der Gegenwart wird auch in der Zukunft sein, - alles ist OM, denn OM kennt weder Vergangenheit noch Gegenwart oder Zukunft. Das Universale kennt keine Zeit. Welch großartige Beschreibung von OM findet sich in der *Mandukya* Upanishad! Was auch immer in der Zeit ist, d.h. in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ist OM. Und nicht nur das, sondern auch, was jenseits der Zeit ist, ist OM. OM ist von zweifacher Natur: der Vergänglichen und der Ewigen, d.h. *Sabda* und *Sabdatita*. Es wird aus A, U, M gebildet und repräsentiert die gesamte Schöpfung. Doch es hat auch eine vierte Natur, die diese Schwingung aus A, U, M übersteigt. Sie wird *Amatra* und *Chaturtha-Bhava* genannt. Die klanglose Form ist *Amatra*, die

Unermessliche, die unhörbar ist. Diese *Amatra* oder unermessliche ewige Natur von OM ist kein Klang oder gar eine Schwingung, sondern nur reine einfache Existenz, die als *Satchidananda-Svarupa* bekannt ist, was existierende bewusste Glückseligkeit ist.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist vorübergehend und im OM enthalten, und was die Zeit übersteigt, ist ewige Natur des OM. Folgende Analogie zu einem Fluss und einem Ozean lässt sich herstellen: der Fluss ist eine vergängliche Form, der Ozean ist eine permanente Form. Der Fluss hat einen Namen und eine Form, doch es gibt weder solch einen Namen noch ein Form des Flusses im Ozean, da sich alle Flüsse mit dem Ozean vereinen. Von seiner vergänglichen Form könnte man sagen, dass OM alles Existierende in der Schöpfung benennt. In seiner ewigen Form bezeichnet OM keine bestimmten Formen, doch ist es formlos, zeitlos und raumlos. Darum ist OM sowohl Name als auch Form; die Form und das Formlose; die Schwingung und das Bewusstsein; die Schöpfung und *Satchidananda*. All dieses ist OM.

Wie sollte man OM singen? Diese Frage stellt man sich häufig. Wir haben bisher versucht, etwas von der Herrlichkeit des OM zu verstehen. Doch wie sollte man OM rezitieren? Müssen wir irgendetwas Bestimmtes dabei Beachten? In der Beschreibung finden wir, dass das OM weder zu lang noch zu kurz rezitiert werden sollte. Es gibt ohne Zweifel eine kurze, eine mittlere und eine lange Betonung, doch zur Meditation sollte man Mittelmaß walten lassen. Es gibt so etwas wie ein Zeitmaß, *Matra* genannt, wobei man als ein *Matra* folgendes Zeitmaß kennt: man macht dazu eine Faust, bewegt die Faust langsam einmal um die Knie herum und schnippt mit den Fingern. Wenn man dafür die Zeit fest hält, hat man das Zeitmaß für ein *Matra*. Man kann es auch zwei oder drei Mal ausführen. Dann erhält man die Zeit für zwei bzw. drei *Matras*. Ein *Matra* ist die kurze, zwei die mittlere Form usw. Nun kann man sich das richtige Zeitmaß wählen. Es gibt keinen Zwang für die Ausdehnung bzw. Kürze der Rezitation des OM. Alles, was angenehm ist, ist richtig und sollte dem individuellen Temperament und den Möglichkeiten entsprechen, was auch berücksichtigt werden muss.

Woran sollte man beim Rezitieren des OM denken? ‚Ich bin ein Ozean, und alle Flüsse in Form von Objekten treten in mich ein. ‘ Erinnern wir uns an die *Gita*: *Apuryamanam acalapratishtham* ... usw. ‚Du bist der Ozean, in den alle Flüsse in Form von Objekten eingehen. ‘ Es gibt dann keine Flüsse, keine Objekte mehr; denn sie werden zum Ozean. Man denke in diesem Augenblick mit diesem Gefühl, was nicht näher beschrieben werden kann. Jeder muss es für sich selbst üben und erfahren. Man singe OM und entwickle das Gefühl über einen Zeitraum von ca. fünf Minuten. Dann schreibt man die Erfahrungen in ein Tagebuch und kann später daran die eigene Entwicklung verfolgen. Von Tag zu Tag kann das OM-Singen verlängert und allmählich, mit Gottes Segen und viel Geduld, bis auf eine halbe Stunde ausgedehnt werden. Die Welt wird

in uns eintreten; und wo bleibt die Welt der Erregungen? *Samsara* ist ein Netzwerk der Erregungen und Strömungen, die wie Flüsse in unser universales Sein hineinrauschen. Sie wurden von unserem Körper der Universalität geschluckt; und das Gurgeln der Flüsse hört auf zu existieren, wenn sie in die Stille des Ozeans einmünden. Die Belästigungen der Welt hören auf, wenn sie in die reine Existenz der Wahrheit der eigenen Universalität eintreten.

Dieses ist *Ishvaratva*, die Ewigkeit. Dieses ist das Tor zur *Sakshatkara* (Verwirklichung) von *Ishvara*. Wenn man täglich eine halbe Stunde lang in angenehmer Haltung fortgesetzt rezitiert und meditiert, dann wird möglicherweise eines Tages die ‚Luftblase' platzen! Die ‚Luftblase' von *Jivatva* kann sich in den Ozean von *Ishvaratva* ergießen. Sei auf dieses herrliche Ereignis vorbereitet. Wer könnte diese wundervolle Erhabenheit beschreiben!? Allein bei diesem Gedanken kommen einem die Tränen. Die Tränen werden fließen; der Körper schüttelt sich, er zittert, denn er ist auf diese Erfahrung nicht vorbereitet. Der Fluss erschaut den Ozean: ‚Oh, wie groß und wunderbar! Wie bin ich hierher gekommen? Ich war bis hierher und bis jetzt nur ein kleiner Kanal. Jetzt betrete ich etwas, was in jeder Beziehung grenzenlos ist. ' Man kann von panischer Angst erfasst werden; man verspürt einen Stromschlag, wie einen Schock. Dieses kann uns widerfahren, wenn wir mit dem Ozean in Berührung kommen. Die Erfahrungen sind im Einzelnen unterschiedlich. Und wenn, mit Gottes Gnade, die Bemühungen zu einem Ende kommen, dann wird ER verwirklicht! Und wenn man mit Hilfe des Rezitierens von OM in den Zustand von *Dhyana* kommt, können Hunger und Durst aufhören, und eine unheimliche Kraft tritt den Körper ein. Es entwickelt sich ein Gefühl, als könnte man Berge versetzen. Natürlich kann man es nicht wirklich, doch man hat das Gefühl. Solch eine Kraft tritt in den Körper ein. Wie hätte Sri *Krishna* denn sonst einen Berg heben können!? Wir können es nicht, denn wir sind *Jivas*, doch ein *Ishvara* kann es! Nicht der *Jiva* verlangt nach dieser *Siddhi* oder Macht, um solche Heldentaten zu vollbringen. Das *Jiva* ist zu diesem Zeitpunkt nicht mehr existent. Nicht wir als *Siddha* oder Yogi vollbringen solche Wundertaten, sondern es ist *Ishvara* mit seinen Instrumenten. Genauso verhält es sich, wenn wir einen Stein aufheben: es ist nicht die Hand, sondern wir selbst sind es, die dieses vollbringen. Wenn ein Yogi Wunder vollbringt, dann ist es die Handlung *Ishvaras*, obwohl es für die anderen *Jivas* wie ein Wunder erscheint, denn sie können es selbst nicht nachvollziehen. Für eine Ameise mag das Heben eines Steins wie ein Wunder erscheinen. Wir alle sind aus Sicht der Ameisen Riesen, und darum sind in ähnlicher Weise *Jivas* der *Siddha-Purusha* Wesen, die Wunder bewirken. Doch es ist eine göttliche Macht, die in allen *Siddhas* erstrahlt. Genauso wie die Körperkraft durch die individuelle Hand wirkt und damit ein Gewicht hebt, so bewirkt die harmonisierte universale Kraft, die *Ishvara Sakti* ist, Wunder durch ein *Siddha-Purusha* oder *Jivanmukta*, was jeder von uns zu jeder Zeit sein kann. Wenn wir zu Instrumenten in den Händen von *Ishvara* werden, ist dieses ein Segen. Wenn wir wirkliche Instrumente in den Händen der universalen Macht

werden, werden wir Gott-verwirklichte Seelen. Wir werden zur Göttlichkeit, die auf Erden wandelt. Wir werden zu *Tirthas*, oder heiliges Wasser; und dieses bedeutet Befreiung von *Samsara*, Befreiung von Bindungen, was, entsprechend der *Mandukya* Upanishad, durch eine einfache Methode erreichbar ist, d.h. Rezitation von OM mit Kontemplation auf seine universale Form, die *Ishvara* oder *Brahman* ist.

Das Individuelle und das Absolute

Das erste *Mantra* der *Mandukya* Upanishad beschreibt die Natur von *Omkara* (OM) und seine Verbindung zum gesamten Universum. Wie bereits zuvor erwähnt, weist es auf einige Objekte hin. Es ist ein universaler Name, der sich in der Weise auf eine universale Form bezieht, wie sich Name und Form zu einem Sein zusammenfügen. Da Name und Form universal sind, bilden sie natürliche eine Existenz, denn es kann keine zwei Universale nebeneinander geben. Darum koalieren Name und Form. ‚*Nama*' und ‚*Rupa*' werden als ein Ganzes erfahren. Die Erfahrung bezieht sich weder auf Name noch auf Form allein, sondern auf beide gemeinsam. Gott ist weder eine Form, die nur einen Namen hat, noch ist ER ein Objekt, das man beschreiben könnte. Da alle Wesen im Körper Gottes enthalten sind, kann niemand Gott von außen benennen. Doch kann man Gott sozusagen als namenlos bezeichnen. Wer könnte IHN bei Namen nennen? Wo gibt es jemanden, der IHN mit Namen ansprechen könnte? Da es eigentlich niemanden im Sinne dieses allgemeinen Begriffs gibt, der Gott bezeichnen könnte, kann ER auch nicht auf eine Form bezogen werden, die dem Namen entspricht. Es existiert ein unbeschreibliches *Etwas,* was letztendlich als *Omkara* oder *Pranava* bezeichnet wird, und, obwohl es unbeschreiblich ist, durch einen Namen veranschaulicht wird, der seine bestmögliche Bedeutung widerspiegelt. Obwohl ES keinen Namen haben mag, und man auch nicht sagen kann, dass ES eine bestimmte Form hat, wie z.B. *Jivas*, ist ES in seiner Übernatur unvorstellbar. Bevor wir über ES / IHN zur Gnade der Verwirklichung kontemplieren oder meditieren, müssen wir uns ES / IHN vor unserem geistigen Auge vergegenwärtigen. Diese bedeutungsvolle und suggestive Bezeichnung des Unbeschreiblichen, Übernatürlichen ist *Brahman*, das Absolute.

Sarvam hyetad brahma: All dieses ist wirklich *Brahman*. So beginnt das zweite *Mantra*: „Die ganze Schöpfung ist allein das Absolute", ist die wirkliche Bedeutung dieser Aussage. Alles das, was man als Universum bezeichnet ist dieser *Brahman*. *Etat vai tat*: „DIESES ist ausschließlich DAS (Jenes)". DAS (bzw. Jenes) und DIESES sind zwei Begriffe, die zwei getrennte Einheiten, Objekte oder Dinge darstellen. DAS (bzw. Jenes) bezieht sich auf ein entferntes und DIESES auf ein nahe liegendes Objekt. Normalerweise kann DIESES nicht DAS (bzw. Jenes) sein, und doch heißt es in der Upanishad: „DIESES ist genau DAS." Wenn DIESES DAS ist, wenn es sich also um ein und dasselbe handelt, gibt es keine zwei Dinge. Warum kommt es zu diesen beiden Fürwörtern DIESES und DAS (bzw. Jenes)? Durch eine Definition *Bhega-tyaga-lakshana* wird ein Einklang zwischen den beiden Begriffen DIESES und DAS (bzw. Jenes) hergestellt. Dazu wird immer wieder ein berühmtes Beispiel herangezogen, wobei ein und dieselbe Person einmal an einem entfernten Ort und einmal in der Nähe gesichtet wird. *Soyam Devadattah* – DIESES ist DAS bzw. Jenes (*Devadattah)*. Jene Person, die man an dem entfernten Ort gesehen hat und dann wiederum hier sieht, wird als *Devadattah* bezeichnet. Die Örtlichkeiten sind verschieden. Die Person mag sogar inzwischen gealtert

sein und verschiedene Sprachen beherrschen. Er erkennt mich auf Grund der inzwischen vergangenen Jahre nicht einmal mehr, und doch erkenne ich ihn. Es handelt sich um ein und dieselbe Person, - *Etat vai tat*. Die Übereinstimmung von ‚Dieses' und ‚DAS' bzw. ‚Jenes' kommt nicht durch die beiden unterschiedlichen Fürwörter, sondern durch die Einheit des einen Objektes, das durch diese Fürwörter bezeichnet wird. ‚Dieses' und ‚DAS' bzw. ‚Jenes' stehen nicht für ein Objekt, sondern sie bezeichnen nur ein Objekt. Es sind anzeigende Fürwörter, die auf ein Objekt hindeuten. Die Einheit des Objektes wird durch die beiden Fürwörter von ‚Dieses' und ‚DAS' bzw. ‚Jenes' ausgedrückt. Dabei ist es gleichgültig, ob diese Person irgendwann dort war und jetzt hier ist. Diese Unterschiede wirken sich nicht bei der Erkennung der Person aus. Vorübergehende Unterschiede sind für das Erkennen derselben Person / Einheit unwichtig. Diese Methode wird zum Verstehen solcher Aussagen der Upanishads wie ‚*Sarvam hyetad brahma*' angewendet*. ‚Ayam atma braham'*. All dieses ist *Brahman* und auch *Atman*. Dieses ist die Quintessenz aller Lehren der Upanishads, sozusagen das letzte Wort der *Vedanta*, der Gipfel der Weisheit der Heiligen. Dieses Universum, das sich vor unseren Augen unmittelbar auftut, ist *Brahman*, der weit von uns entfernt scheint. Diese unsere Persönlichkeit, die sich wo weit entfernt fühlt, scheint ebenfalls mit dem Absoluten ausgesöhnt zu sein. Und letztendlich bezieht sich alles Individuelle auf sich selbst (Dieses) und auf *Brahman* (DAS bzw. Jenes), wobei ‚Dieses' und ‚DAS' eins sind. Diese Persönlichkeit, diese Individualität, dieses *Jivata*, ist letztendlich mit jenem Absoluten eins, obwohl es weit entfernt scheint. Wenn jeder die Behauptung aufstellt, werden alle ‚Ichs' im Einklang mit ‚DAS' sein. Dieses ist DAS, - *Sarvam hyetad brahma*.

Warum es so viele Dinge gibt, ist eine andere Frage. *Sarvam brahma*: Alles ist *Brahman*. Das Vielfältige scheint in einer einzigen Einheit vereint zu sein. Es wirkt integrierend, denn wir haben niemals viele Dinge mit einer Sache gleichgestellt gesehen. Viele Dinge sind viele Dinge und eine Sache ist eine Sache. Die Vielfältigkeit des Universums wird so empfunden, weil wir Objekte unterschiedlichen Charakters wahrnehmen. Was hat es mit der Verschiedenartigkeit auf sich? Was wird aus der Verschiedenartigkeit, wenn wir versuchen, alle Dinge als eine Wirklichkeit zu identifizieren? Hier müssen wir wieder dieselbe Methode *Bhega-tyaga-lakshana* anwenden, in dem wir etwas fallen lassen und durch etwas Anderes ersetzen. Genauso wie bei dem Menschen, der einmal hier und dann wieder dort ist, müssen hier die Charaktereigenschaften verfeinert werden. Die ganze Vielfalt des Universums wird als ein einziges Sein ausgemacht, wenn man die überflüssigen Charaktereigenschaften weglässt, die für die Struktur unwichtig sind, und die man als nicht wesentlich ansieht. Das, was zufällig ist, wird weggelassen, und das, was wesentlich ist, wird einbezogen. *Brahman* ist wesentlich, und wird damit als Einziges verglichen. Der wesentliche *Brahman* kann nicht mit den zufälligen Beifügungen der Objekte der Welt identifiziert werden. Der Name und die Form, die strukturellen Bestimmungen, die wir in den Dingen der Welt sehen, sind, solange es Raum und Zeit gibt, rein zufällig. Wie es im ersten

Mantra heißt, - *Yaccanyat trikalatitam tadapyomkara eva*, - übersteigt *Brahman* die drei Ebenen der Zeit und darum des gesamten Raumes. Aus diesem Grund kann man nicht sagen, dass es eine Eigenschaft von Raum und Zeit gibt.

Worin bestehen die wesentlichen Eigenschaften von Raum und Zeit? Sie geben Bestimmung und Formation, den Unterschied zwischen den Dingen durch Beifügungen, Definition usw. Durch die Wahrnehmung spezifischer Eigenschaften der so genannten *Viseshas* wird jedes Zentrum als Individual oder Einheit bestimmt. Ohne diese *Viseshas* würden die Einheiten ihrer Existenz beraubt. Wir kennen Wassertropfen. Einer ist anders als der Andere. Wenn alle Tropfen gleich wären, und es keine Unterscheidungsmerkmale gäbe, wären sie wie der Ozean. Dann wären es auch keine Wassertropfen. Wenn man Raum- und Zeitgrenzen überwindet, findet man etwas, was allen gemeinsam ist, und wo es dann keine Unterschiede mehr in der Wahrnehmung gibt.

Man spricht von fünf Unterscheidungsmerkmalen in allen Existenzen: *Nama, Rupa, Asti, Bhati* und *Priya*. *Nama* und *Rupa* sind Name und Form. *Asti, Bhati* und *Priya* sind Existenz, Erleuchtung und Vergnügen. Existenz, Erleuchtung und Zufriedenheit durchdringen *Nama* und *Rupa*, wo auch immer sie sich in der Zeit aufhalten. Wir sind alle Name und Form. Es gibt einen Namen-Form-Komplex. Darum wird die Welt als *Nama-Rupa-Prapanca* bezeichnet, dem Netzwerk aus Namen und Formen. Doch, auch wenn wir nur Name und Form und nichts weiter wahrnehmen, werden wir durch etwas gezwungen, was jenseits davon ist, und was uns im hektischen täglichen Einerlei entlastet, wobei wir ausdrücken, dass wir nicht nur Name und Form, sondern mehr als das sind. Warum handeln, denken, engagieren wir uns in jede Art von Arbeit? Es scheint hinter all den Bemühungen einen Sinn zu geben, wobei es nicht um Name und Form, sondern auch um die Nutzung mit einem völlig anderen Ziel geht. All unsere Handlungen sind auf das Objektive gerichtet, d.h. den Bezug auf das Äußere, den Kontakt mit Objekten, jedoch auf etwas Höheres als die Objekte selbst, in dem das jeweilige Objekt, Menschen eingeschlossen, genutzt wird, um uns ein angenehmes Gefühl zu vermitteln. Diese Wirkung ist das letztendliche Ziel, und nicht Name und Form. Du jagst in dieser Welt weder irgendwelchen Menschen noch Dingen nach, sondern bestimmten Gefühlen, die du dir durch den Kontakt zu Menschen und Dingen erhoffst. Wenn sich diese Gefühle nicht einstellen, lässt du sowohl Menschen als auch Dinge links liegen. Du willst eigentlich weder Menschen noch Dinge, sondern bestimmte Ergebnisse, die du dir durch die Begegnungen erhoffst. Wenn sich diese Ergebnisse nicht einstellen, werden Freunde zu Feinden oder es entstehen zuguterletzt Unstimmigkeiten. Darum sind es weder Namen noch Formen oder Objekte, die wir uns wünschen, sondern bestimmte Ergebnisse aus den Begegnungen. Was sind das für Ergebnisse bzw. Konsequenzen?

Das letztendliche Verlangen aller strebenden Zentren liegt in dem Auflösen von Spannungen. Das Auflösen von Spannungen jeglicher Art kommt einem Vergnügen gleich. Unter Spannung fühlst du dich unwohl. Du fühlst dich gut, wenn die Spannungen aufgelöst sind. Es gibt verschiedene Formen der Spannung. Spannungen in der Familie, kommunale, nationale bzw. internationale Spannungen, die alle in Angst und Schrecken versetzen können. Das Auflösen der Spannungen bringt Zufriedenheit und man bemüht sich um Zufriedenheit. Man möchte die Spannungen aufgelöst wissen. Doch dieses sind äußere Spannungen. Es gibt innere Spannungen, die weitaus größere Konsequenzen nach sich ziehen können als äußere Spannungen. Dieses sind psychologische Spannungen, die durch verschiedene Umstände verursacht werden. Diese Art von Spannungen, die sich auf die Umstände beziehen, werden in der *Upanishad* als *Hridaya-Granthi* bezeichnet. In den *Tantra-Sastras* und den *Hatha-Yoga Sastras* wurden dafür drei Namen vergeben: *Brahma-Granthi, Vishnu-Granthi* und *Rudra-Granthi*, - durch die, durch deren Lösen, die *Kundalini-Sakti* aufsteigt. Dieses ist das *Granthi* von *Avidya*, *Kama* und *Karma*, d.h. Unwissenheit, Wunsch und Handlung. Dieses ist die Spannung von *Vasanas* oder *Samskaras*. Dieses ist die Spannung von Unterbewusstsein oder des unbewussten Geistes. Dieses sind die Spannungen unerfüllter Wünsche und Frustrationen. Dieses ist die „Persönlichkeit“ in ihrer wesentlichen Natur. Wir bestehen aus einem Netzwerk von Spannungen. Darum kann kein Individuum wirklich glücklich sein. Wir haben immer irgendwelche Ängste oder Begierden, um uns bei nächster Gelegenheit davon wieder zu befreien. Der *Jiva* versucht sich methodisch durch Erfüllung der Wünsche bzw. Spannungen zu entledigen, denn letztendlich können diese unerfüllten Wünsche verringert werden. Oberflächlich scheint es, dass durch die Erfüllung der Wünsche die Spannungen verringert werden könnten, indem wir mit Name und Form in Berührung kommen. Doch diese Methode beruht auf einem Irrtum. Es ist richtig, dass Wünsche erfüllt werden müssen. Wenn sie nicht erfüllt werden, können die Spannungen nicht aufgelöst werden. Doch wie sollten die Wünsche erfüllt werden? Wir bedienen uns dabei einer völlig falschen Methode; denn dadurch können wir unsere Wünsche nicht vollständig erfüllen. Wünsche können nicht allein durch die Berührung mit Objekten erfüllt werden, denn diese Berührung regt zu neuen Wünschen an, was sich endlos wiederholt. Diese ständige Wiederholung ist das Rad von *Samsara*. Durch eine Berührung der Dinge werden Wünsche nicht erfüllt. Darüber hinaus erzeugen Wünsche durch solch eine Berührung einen Flächenbrand. Wünsche entstehen auf Grund der Unwissenheit bzgl. der Struktur der Dinge. Wenn diese Unwissenheit nicht beseitigt wird, lösen sich auch die Spannungen nicht auf. Worin liegt diese Unwissenheit? Die Unwissenheit liegt in der Vorstellung, dass die Vielfältigkeit die Wirklichkeit ist, und dass die Ansammlung aller endlicher Dinge die Vielfältigkeit ausmacht. Darum glauben wir an die unendliche Zufriedenheit, nach der uns verlangt. Alles Endliche ist nicht das Unendliche. Darum können endliche Dinge keine unendliche Zufriedenheit

bringen. *Namo-Rupa-Prapanca* ist darum nicht der Weg zur Verwirklichung von *Ast-Bhati-Priya*, das uns in allen täglichen Aktivitäten winkt.

Wir wollen ewiges Leben. Wir wollen nicht sterben. Dieses ist das Ansinnen von *Astitva* (Sein) in uns. Wir wollen letztendlich als intelligent angesehen werden; dieses ist der Drang von *Bhatitva*, des Bewusstseins in uns. Wir wollen glücklich und schmerzfrei sein; dieses ist der Drang nach *Priya* (Glückseligkeit) in uns. Der Drang nach ewigem Leben, Unsterblichkeit ist der Drang von *Asti* oder *Sat*, d.h. der Existenz. Der Drang nach Wissen, Weisheit, Erleuchtung, Verstehen, Information kommt von *Bhati* oder *Chit*, d.h. dem Bewusstsein. Der Drang nach Freude, Zufriedenheit, Vergnügen ist jenes Verlangen nach unendlicher Freude des existierenden Bewusstseins, *Priya* oder *Ananda*, d.h. der Glückseligkeit. Es ist dieses dreifache Muster von *Existenz-Bewusstsein-Glückseligkeit*, das sich selbst durch *Nama* und *Rupa* offenbart, wobei wir *Nama* und *Rupa* nicht wirklich wollen. Bei der Berührung der Dinge, d.h. von Namen und Form, suchen wir eigentlich nach *Asti*, *Bhati* und *Priya*. Wir suchen *Satchidananda* durch *Nama-Rupa.* Wir suchen die Wirklichkeit in Erscheinungen. Wir suchen das Absolute in der Beziehung. Wir suchen *Brahman* in allen Schöpfungen. Wir suchen *Ishvara* in der Welt. In all unseren Aktivitäten, sei es im Büro oder in der Fabrik. Bei welcher Arbeit auch immer, suchen wir letztendlich nach Auflösung innerer Spannungen und unbegrenzter Zufriedenheit.

Auf diese Weise ist *Nama-Rupa-Prapanca*, all diese Verschiedenartigkeit, dieses Universum, *Brahman*, d.h. *sarvam hyetad brahma*. Diese Einheit kann als *Asti, Bhati, Priya* oder Satchidananda in *Nama-Rupa* angesehen werden, was mit dem Gold in Ornamenten verglichen werden kann. Die Form eines Ornaments ist kein Hindernis für das Vorhandensein von Gold. Welche strukturellen Unterschiede es bei Ornamenten auch immer geben mag, Gold lässt sich meist bei allen finden. Man könnte meinen, dass alle Ornamente aus Gold bestehen. Gibt es bei dieser Aussage einen Widerspruch? Alle Ornamente sind auch aus Gold. Entsprechend ist alles *Brahman*, - *sarvam hyetad brahma.* Die strukturellen Formationen behindern nicht das Erkennen des einen Wesen in ihm. Steingut wurde aus Ton gefertigt. Alle Bäume sind aus Holz. Alle Ozeane sind Gewässer. Die Beispiele machen keinen Unterschied und stellen auch keine Behinderung für die Existenz des Wesenhaften dar. Die Vielfältigkeit verneint nicht das Wesenhafte. Die Verschiedenartigkeit ist auch Essenz.

Es gibt zwei Aspekte, die in Betracht gezogen werden müssen, d.h. die Substanz des Universums und das Entfernte, das in das Universum integriert ist. Die Substanzen scheinen auf Grund ihrer verschiedenen Formen und ihres Wesens vielfach zu sein. Wenn man sich einen Wald anschaut, dann sieht man viele Bäume, doch alle sind verschieden. Selbst die Blätter eines Baumes sind verschieden. Welchen Unterschied Tische und Stühle auch immer haben mögen. Sie sind meist aus Holz. Genauso verhält es sich mit

den Dingen dieser Welt. Alle sind substanziell dasselbe, doch in ihrer Struktur verschieden. Dieses ist ein Aspekt. Der andere Aspekt ist: warum erscheinen sie in ihrer Struktur so unterschiedlich? Dieser strukturelle Unterschied ist eine Folge von Raum und Zeit. Es gibt diese Raumzeit, die schwer zu verstehen ist, und die eine große Rolle bei der Interpretation der Welt spielt. Wir sehen nicht nur Dinge in Raum und Zeit, jenen wichtigen Aspekt bei der Wahrnehmung. Wir befassen uns immer mit Dingen, wobei Raum und Zeit außer Acht gelassen wird. Vielleicht haben wir das Gefühl, dass Raum und Zeit nicht dazugehören, dass man sie vernachlässigen kann, und befassen uns darum nur mit greifbaren Dingen. Dieses ist ein Fehler. Moderne Wissenschaftler sagen uns, dass Raum und Zeit ebenso wichtig sind, wie die substanziellen Objekte, wenn nicht wichtiger.

Die Substanz und die Struktur eines Objektes hängt von Faktoren aus Raum und Zeit ab. Die räumliche Zuordnung eines Objektes, das beobachtende Element des Subjektes und die Beziehung zu anderen Objekten bestimmen die Struktur eines jeden Objektes. Die Objekte sind organisch in Raum und Zeit eingebunden. Sie sind nicht nur dummes Anhängsel in Raum und Zeit, äußerlich oder mechanisch. Die Objekte sind nicht beziehungslos zum Raum. Raum und Zeit werden heutzutage als eines angesehen, untrennbar. Es sind zwei Namen für eine Fortsetzung, als Raumzeit-Fortsetzung bekannt, wobei die Dinge der Welt nur Modulationen der Raumzeit sind. Es heißt: die Dinge im Raum sind bestimmte strukturelle Unterschiede in Folge von Raumzeit. Letztendlich geht man davon aus, dass es nur Raumzeit und keine Objekte gibt.

Die so genannten Menschen und Dinge, mit denen wir uns eingehend befassen, sind lediglich Raumzeit. Wir umarmen unbewusst Objekte, ohne zu wissen, was wir tun. Darum sind selbst strukturelle Unterschiede letztendlich eine Illusion, und Vergängliches hat schließlich keine Gültigkeit. Doch die Substanz und vorübergehende Unterschiede vermischen sich am Ende wieder zur Einheit. „*Ekan sat vipra bahndha vadanti*", ist die vedische Beschreibung. Die eine Existenz wird als viele angesehen. Die Heiligen beharren auf Eins als Vieles. Viele Namen wurden dem Einen gegeben. Auf Grund dessen sind Namen und Formen, die die Welt beinhaltet, sofort in die Struktur von Raumzeit und letztendlich im Bewusstsein selbst auflösbar; - *sarvam hyetad brahma*, dieses ganze Universum ist Brahman. Gott erleuchtet sich in seiner Vielfalt und in seinen vielfachen Formen selbst.

Wenn all dieses *Brahman* ist, dann bedarf es auch keiner Erklärung: *atyam atma brahma*. Dieses ist klar, denn dieses Selbst ist auch in allem enthalten. *Sarvam hyetad brahma:* alles ist *Brahman*; darum: *atyam atma brahma,* - dieser *Atman* ist *Brahman*. Welches Selbst? Dieses ist eine andere Frage. Was ist dieses Selbst? Im Allgemeinen betrachten wir das Selbst als etwas Inhalt gebendes, Beseelendes in unserem Körper. Wir sprechen vom Mein, Dein und Sein. Diese Ausdrucksweise kennen wir aus der Umgangssprache.

Dieses Selbst ist nicht damit gemeint, denn wir haben daraus verschiedene Besitzstands- bzw. Ausdrucksformen gebildet: mein, dein und sein Selbst. Dieses ist *Mithya-Atman* oder *Gauna-Atman*, das zweite Selbst, und nicht das absolute Selbst, - *Mukhya-Atman*. Wenn dieses alles das Selbst ist, und *Brahman* das Selbst ist, ist es unmöglich, irgendetwas als Objekt zu betrachten. Alle Objekte verschmelzen in das Subjekt, denn *Brahman* ist Subjekt, Seher (*Drashta-Purusha*), letztendlicher Besitzer, Bewusstsein, Seher und Gesehenes zugleich. *Brahman* wird niemals zum Objekt. Wenn er (ES) kein Objekt ist, und wenn auch alle Dinge ES sind, - *sarvam hyetad brahma*, - dann müssten alle Dinge das Selbst sein. Bei dieser Erfahrung gibt es ein universales Beharren, ein kosmisches Sehen, was ein Sehen ohne äußere Objekte bedeutet. Dieses ist eine ungewöhnliche Weise der Wahrnehmung. Eine Wahrnehmung ohne ein wahrgenommenes Objekt. Dieses ist ein Wissen ohne inhaltliche Details. Alles wird zu Wissen, wenn keine äußeren Objekte existieren, - *Jnanam, jneyam, jnanagam-yam*: heißt es in der *Bhagavad Gita*. ES ist auch das Wissen, das im Wissen enthalten ist. ES ist der gesamte Ozean des Wissens, denn außerhalb davon existieren keine Objekte. Aus diesem Grund nennen wir es Selbst oder *Atman*. Das Wissen liegt in der Natur des Atman. Es gibt kein Nichtwissen und nichts Objektartiges. Dieser universale *Atman* ist *Brahman*, nicht der individuelle *Jivat*, sondern der universale *Paramatman* ist *Brahman*, - *etad brahma*. Hier nun ein Beispiel vom allgegenwärtigen Raum in einem Gefäß: der Raum ist universal und es scheint, als ob er auf Grund der Gefäßwände begrenzt sei. Kann man wirklich behaupten, dass der Raum innerhalb einer Halle auf die Wände begrenzt ist? Er ist durch das Gebäude begrenzt. Wenn ein Gefäß durch die Luft bewegt wird, dann kann man nicht sagen, dass sich sein Rauminhalt ebenfalls bewegt. Entsprechend bewegt sich der Atman auch nicht, wenn wir uns bewegen. Man kann weite Entfernungen zurücklegen, doch der Atman bewegt sich nicht, denn er ist universal; das Universale kann sich nicht bewegen, - *sarvam hyetad brahma; ayam atma brahma*.

Dieser *Brahman*, der universaler *Atman* ist, kann durch einen Prozess persönlicher Erfahrungen erreicht werden. Dieser Erfahrungsprozess, durch den wir *Atman / Brahman* erreichen können, ist OM, der gemäß *Mandukya Upanishad* ein Prozess von Analyse und Synthese des Selbst ist (*Anvaya* und *Vyatireka*). Wie zuvor darauf hingewiesen, befassen wir uns hier nicht mit Objekten, sondern mit dem Subjekt, um *Brahman* zu erreichen. Warum? Weil *Brahman* das absolute Subjekt ist, es ist kein Objekt. Wir können *Brahman* nicht über Objekte erreichen; wir erreichen IHN allein über das Subjekt. Auf diese Weise werden die analytischen und synthesischen Prozesse der Erfahrung, die wir in den folgenden Versen der Upanishad genauer betrachten, behandelt.

Dieses Subjekt, dieser *Atman*, das wir untersuchen, wird zur Analyse als vervierfacht angenommen: *so'yamatma chatushpat*. Es ist wie ein Kuh, die vier verschiedene Beine hat. Wie heißt es dazu in der Upanishad: *so'yamatma*

chatushpat, Atman hat vier Beine!? Es ist richtig, dass die vier Ecken des *Atman* wie die vier Füße der Kühe sind, doch handelt es sich mehr um die vier Viertel einer Münze. Man könnte meinen, dass die vier Viertel in der Münze enthalten sind, wobei man die Viertel nicht richtig bestimmen kann. Die vier Viertel sind in der Münze enthalten, und doch können sie richtig ausgemacht werden. In diesem Sinne kann beim *Atman* von den vier Füßen gesprochen werden, die nicht mit jenen der Kühe vergleichbar sind. Gemäß der *Mandukya Upanishad* stellen die vier Viertel des *Atman* vier Aspekte dar. Diese vier Aspekte des *Atman* bilden den Hauptteil der *Upanishad*, wobei sie auch einen Prozess der Selbsterhebung beinhalten. Wir betreten einen analytischen Prozess, wobei wir uns selbst übersteigen, denn eine Synthese allein ist unzureichend. Wenn man alles Individuelle zu einer Einheit zusammenbringt, kann man den weiten physischen Kosmos erfassen. Man könnte glauben, dieses sei *Brahman*. Um diese Fehleinschätzung zu überwinden, befasst sich die *Upanishad* mit der Selbstüberwindung. Man darf nämlich nicht nur das ganze sichtbare Universum als eine Substanz ansehen, sondern muss auch die Natur der ganzen Einheit in Betracht ziehen. *Brahman* ist nicht nur physisch und nicht nur kosmisch. Darum müssen wir Schritt für Schritt das Ganze überwinden oder bewältigen. Man spricht dabei von vier Schritten, wobei es sich um die vier Schritte der Selbstüberwindung handelt. Wir wurden zu einer Einheit, indem wir das Vielfache in das Universale gebracht haben. Im nächsten Schritt überwinden wir den universalen Körper, um die Gnade der universalen Psyche oder des Astralkörpers zu erlangen. Dann überwinden wir auch den Astralkörper und kommen zum Kausalkörper. Wir überwinden auch ihn und erreichen die universale Spiritualität, die genauso wenig wie das Universale bestimmt werden kann. Wir nennen es nur das Absolute. Auf diese Weise kennen wir das Körperliche, das Feinstoffliche, das Kausale und das Spirituale. Dieses sind die vier Grundfeste des *Atman* oder vielmehr die vier Aspekte (Eigenschaften) des *Atman*, die vier Stufen der Selbstüberwindung, die in der Upanishad beschrieben werden. Diese vier Stufen werden als *Jagrat, Svapna, Sushupti* und *Turiya*, d.h. als der Wach-, Traum,- Schlaf- und der transzendentale Spiritualzustand bezeichnet. Es gibt vier Zustände des Bewusstseins. Das Studium des Bewusstseins ist wie das Studium des Absoluten oder Brahman, denn Brahman ist Bewusstsein. *Prajnanam brahma*: *Brahman* ist *Prajnana* oder Bewusstsein. Der Geist scheint, bei diesen vier Bewusstseinszuständen des Wach-, Traum-, Schlaf- und Absolutzustandes, mit bestimmten vergänglichen und zufälligen Ereignissen verbunden zu sein. Um Selbsttranszendenz zu erreichen, müssen alle Stufen nacheinander überwunden werden. Beim Fortschreiten in diesem Prozess vom Niederen zum Höheren unterdrückt das Höhere nicht das Niedere oder schließt es aus, sondern schließt es durch Sublimierung in sich ein, so wie bei einem schulischen Lernfortschritt von einer Klasse zur nächst höheren. Dieses ist der Prozess der Selbstüberwindung.

Das universale Vaisvanara

Dieser vierfache *Atman*, *Brahman*, kann durch einen vierstufigen Prozess der Selbstüberwindung erreicht werden. Dieses kann mit Hilfe von Analyse und Synthese geschehen. Die erste Stufe befasst sich mit den Dingen, die sich vor unseren Sinnen / Augen auftun. Was sehen wir? Dieses ist die erste Frage, und was wir sehen wird sofort zum Gegenstand unserer Untersuchungen. Wir sehen die Welt, den Körper. Wir sehen aber weder Gott noch *Ishvara* oder *Brahman*. Wir sehen weder *Omkara* noch *Pranava*, den Schöpfer, Erhalter oder Zerstörer. Das wird nicht gesehen. Wir akzeptieren die Predigten über das Unsichtbare solange nicht, wie keine zufrieden stellende Erklärung über das Sichtbare vorliegt. ‚Wenn mir jemand sagen kann, was sich hier vor mir befindet, dann kann ich diesbezüglich akzeptieren, was sich über mir befindet. ‘ Dieser Gedanke, der uns in unserer täglichen Erfahrung ständig bewegt, muss verstanden werden, was als *Jagrat-avastha* bekannt ist. Unser ganzes Dasein beschränkt sich auf die Erfahrungen aus dem Wachzustand. Wir befassen uns weniger mit den Traumerfahrungen oder Schlafzustand. Für uns sind *Jivas*, Sterbliche, Individuen, Menschen oder was auch immer Sichtbares, wirklich, sonst nichts. Darum beginnen wir in unserer Betrachtung mit diesem Zustand.

Was ist das Besondere an diesem Zustand? *Bahihprajnah*: Es ist nur Äußeres bewusst, nichts Inneres. Wir können normalerweise nicht einmal unseren Magen sehen, es sei denn, der Arzt kommt mit dem Endoskop. Aber wie sollten wir unseren Geist erkennen? Wir sind extrovertiert. Dieses ist die Eigentümlichkeit des wachen Bewusstsein. *Saptanga ekonavimsatimukhah*: dieses Bewusstsein hat sieben Glieder und neunzehn Münder. Es frisst alles. Und wie lautet sein Name? *Vaisvanara*! Dieses ist der erste ‚Fuß‘ des *Atman*. Dieses ist das äußerste Erscheinungsbild *Atmans*.

Die *Mandukya Upanishad* vermittelt uns eine Vorstellung vom *Atman* in diesem wachen Leben, nicht nur aus der Sicht des Mikrokosmos, sondern auch vom Standpunkt des Makrokosmos. Darum ist es nicht nur eine Analyse des Selbst, sondern auch eine Synthese von Subjekt und Objekt. Aus Sicht der *Upanishad* existiert letztendlich keine unüberbrückbare Kluft zwischen Individuum und Kosmos, *Jiva* und *Ishvara*, Mikrokosmos und Makrokosmos, *Pindanda* und *Brahmanda*. Auf diese Weise trägt die Upanishad zur Harmonie zwischen uns und der Welt, *Jiva* und *Ishvara, Atman* und *Brahman* bei. Die sieben Glieder des Atman beziehen sich auf die Definition des Kosmos und die neunzehn Münder auf die Funktion des Selbst als Individuum, isoliert vom Kosmos. Das wache Bewusstsein ist gleichermaßen auf das Individuum wie auch den Kosmos und, mit einem kleinen Unterschied, auf *Jiva* und *Ishvara* anwendbar. *Jiva* und auch *Ishvara* sind bewusst auf Äußerliches gerichtet. Beide sind mit kleinen Unterschieden *Bahihprajjna* (nach außen gerichtet). Darauf wird später noch eingegangen.

Bezogen auf die sieben Glieder (*Saptanga*) gibt die Upanishad folgendes Mantra:

Agnir murdha, cakshushi candra-suryau, disah srotre, vak vivritasca vedah; vayuh pranah, hridayam visvamasya, padbhyam prithivi; esha sarva-bhutantaratma.

Dieses ist der all-durchdringende *Paramatman*, der in allem Sein existiert, - *esha sarva-bhutantaratma.* Wer / was ist das Sein? *Agnir murdha:* die leuchtenden Regionen des Himmels kann man als seinen Kopf betrachten, die höchste Region als Seine Krone. *Cakshushi candra-suryau*: Seine Augen sind die Sonne und der Mond. *Disah srotre*: die Viertel des Himmels sind Seine Ohren, mit denen ER hört. *Vak vivritasca vedah*: die *Vedas* sind Seine Sprache. *Vayuh pranah*: Sein Atem ist die ganze Luft des Kosmos. *Hridayam visvamasya*: das ganze Universum ist Sein Herz*. Padbhyam prithivi*: diese irdischen Regionen kann man als Seine Füße ansehen. Dieses ist der universale *Atman* aus Sicht des wachen Bewusstseins. Dieses ist *Virat*, die universale Persönlichkeit, die in der *Purusha-Sukta* der *Veda* besungen wird. Dieses ist *Virat*, wie *Arjuna* ihn sah, und wie er im elften Kapitel der *Bhagavad-Gita* beschrieben wurde. Dieses ist *Virat*, wie ihn *Sri Krishna* dem *Kaurava* Gericht vorstellte, als er sich um Frieden bemühte. Dieses ist *Virat*, den *Yashoda* im Mund des *Krishna-Baby* sah. Dieses ist der kosmische Geist, *Mahapurusha, Purushottama, Virat-Purusha*. ER wird auch *Vaisvanara* genannt, was dem Begriff *visva-nara* entstammt. *Visva* ist der Kosmos; *nara* ist der menschliche Geist. ER wird *Vaisvanara* genannt, weil ER der menschlich beseelte Kosmos ist, das einzige Beseelte des ganzen Kosmos. Es gibt nur eine Seele, und ER ist ES. Wir werden hier an den Heiligen *Mira* erinnert, der sagte, dass es nur eine *Purusha* gibt.

Dieses ist die Beschreibung der *Virat-Purusha*. *Virat* ist ein Name für das Bewusstsein als beseelendes Element für das physische Universum. So wie es ein Bewusstsein für den physischen Körper gibt, so gibt es auch ein Bewusstsein für das physische Universum. Der weite Kosmos mit all seinen Stern- und Planetensystemen, der Milchstraße, mit seiner Raumzeit und seinen kausalen Gesetzen ist der physische Kosmos, und der wird durch ein Bewusstsein belebt bzw. beseelt, so wie unser Körper. Dieses lebendige Bewusstsein ist das *Antaryamin*. Es wird so bezeichnet, weil sein Sein in allen Dingen lebendig ist. Es ist in allem verborgen und geheimnisvoll in allem gegenwärtig, sei es bewusst oder unbewusst. Für diesen *Virat-Purusha* gibt es keinen Unterschied zwischen lebendigem Sein oder toter Materie. Für IHN existiert weder anorganische Substanz noch biologischer Stoff. Diese Unterschiede werden erst von den Wissenschaftlern vorgenommen. Solche Unterschiede kennt *Virat* nicht. ER ist im Lebendigen wie Nichtlebendigen durch die *Gunas* der *Prakriti* gegenwärtig, - d.h. *Sattva, Rajas* und *Tamas* (Gleichmut, Aktivität und Trägheit). Wenn ER sich durch *Tamas* allein offenbart, nennt man es lebendige Existenz, wie z.B. im Stein oder Fels, die

aus unserer Sicht keine lebendiges Bewusstsein besitzen, so wie es in *Rajas* und *Sattva* verborgen ist. Wenn *Rajas* und *Sattva* sich allmählich offenbaren, schleicht sich langsam Leben in die Existenz. Die erste Offenbarung des Lebens geschieht durch *Prana*, - die lebenserhaltende Kraft in allem lebendigen Sein. Während *Prana* nicht in toten Objekten wie Steinen wirkt, arbeitet es in der Welt der Pflanzen, Früchte usw. Pflanzen atmen im Gegensatz zu Steinen. Doch Pflanzen denken nicht wie die Tiere. Die Funktion des Denkens gehört zu einer höheren Entwicklungsstufe, wie der Tierwelt mit all ihren Instinkten und Gefühlen. Auf der menschlichen Ebene findet eine weitere Angleichung an *Sattva* statt, wo es nicht nur Atmen und Denken, sondern auch ein rationales Verstehen und logische Unterscheidungsfähigkeit gibt, was die Vorbedingung für *Vijnana* ist, die sich von *Manas* unterscheidet. *Manas* gehört zur Tierwelt. *Prana* ist die Vorbedingung für die Pflanzenwelt und *Anna* bezieht sich auf die tote Materie. Mit der menschlichen Ebene, *Vijnana*, als vierte Stufe der Offenbarung der Wirklichkeit ist noch nicht alles erreicht. Es gibt noch eine höhere Ebene jenseits von *Vijnana*, d.h. *Ananda* oder göttliche Freude.

Dieses *Ananda* entspricht *chit* oder *sat*, dem Bewusstsein und Sein. Alle niederen Stufen sind in *Ananda* aufgelöst. Welche Bedeutung wir auch immer der leblosen Ebene, der Ebene der Pflanzen, der Tierwelt und der menschlichen Ebene beigemessen haben, all das findet sich in der Ebene der Wirklichkeit wie *Ananda*; wobei hier die Existenz, das Bewusstsein und die Glückseligkeit eins werden, während dieses sich in den niederen Ebenen auftrennt. Die Existenz (*Sat*) gibt es nur im Fels, jedoch gibt es hier weder *Chit* noch *Ananda*. Fels existiert, doch er kann weder denken noch Freude empfinden. Ein langsamer Prozess der Denkfunktion offenbart sich erst in den höheren Ebenen, bis sie die Vollkommenheit im menschlichen Bewusstsein erreicht. An dieser Stelle herrscht *Sattva* vermischt mit *Rajas* und *Tamas* vor. Aus diesem Grund sind wir einerseits sehr aktiv, andererseits manchmal lethargisch und für einen Bruchteil empfinden wir sogar Freude (*Sattva*). Doch eine zeitweilige Freude, die von allem losgelöst ist, ist nutzlos.

All unsere Mühe im Leben gilt einer ständigen Freude, was dem Ziel von *Ananda* entspricht. Aus diesem Grund müssen wir reines *Sattva,* ohne die Begleiterscheinungen von *Rajas* und *Tamas,* erreichen. Unterschiede herrschen nur im Reich der *Jivas* vor. Wir sehen diese Unterschiede. *Virat* kennt diese Unterschiede nicht. Für *Virat* ist alles ‚Ich', ohne ‚er', ‚sie' oder ‚es'. „*Aham asmi*", - ‚Ich bin' ist das Bewusstsein von *Virat*, während mein und dein Bewusstsein ein Teil von IHM sind. „Ich bin und die Welt ist außerhalb von mir", ist unser empfinden. Doch für *Virat* stellt es sich anders dar: „Ich bin, und außerhalb von mir existiert <u>keine</u> andere Welt." Die ganze Welt bin ‚Ich'. Darum wird ER als *Vaisvanara*, kosmisches Sein und als die fühlende Person angesehen, wobei ER das Bewusstsein des *Gesamtkosmos* hat. Entsprechend der *Upanishad* hat ER sieben Glieder. ER hat tatsächlich unendlich viele Glieder oder unzählige Gesichter. Die ‚sieben' soll lediglich eine Vielzahl symbolisieren.

Während nun *Virat* als das Bewusstsein des universalen Wachzustandes gelten kann, sind wir beim mikrokosmischen Aspekt bzgl. des Bewusstseins in der ersten Phase des Zustandes des Individuums. An dieser Stelle, nehmen wir an, existieren neunzehn Münder. Durch den Mund wird konsumiert, Objekte oder geeignetes Material in den Körper aufgenommen und verdaut. Dieses ist die Aufgabe eines Mundes. Zur eigenen Wahrnehmung dient der Mund. In gewisser Weise sind auch die Augen und die Ohren jeweils Münder, denn sie nehmen wahr und absorbieren bestimmte Schwingungen in ihrer Funktionsweise. Schwingungen treffen uns durch die aufnehmenden Sinnesorgane. Auf dieses Weise geschehen alle Sinneswahrnehmungen wie durch Münder (Kanäle) auf uns. Alles, was wir mit Hilfe der Sinne konsumieren, ist *ahara*. *Ahara-suddhau sattva-suddhih*: wenn wir reine Nahrung zu uns nehmen, haben wir ein Gefühl der inneren Erleuchtung, heißt es in der *Chhandogya Upanishad*. Das bedeutet nicht, dass wir täglich nur Milch und Früchte zu uns nehmen dürfen, die als *Sattvika* Nahrung bezeichnet werden, während wir Übles denken, Hässliches mit unseren Augen wahrnehmen oder schlechten Nachrichten lauschen. *Sattvika ahara* ist die gereinigte Schwingung, die von den Sinnen wahrgenommen und ständig mit der ganzen Persönlichkeit kommuniziert wird. Auf diese Weise können die Sinnesorgane als Münder bezeichnet werden. Es gibt neunzehn unterschiedliche Funktionen, mit denen das wache Bewusstsein Schwingungen aufnimmt und mit der Außenwelt kommuniziert. Welche Funktionen sind das? Wir kennen die fünf Sinne oder *Jnanendriyas*: *Srotra* (die Ohren), *Tvak* (die Haut), *Chakshus* (die Augen), *Jihva* (die Zunge) und *Ghrana* (die Nase). Dieses sind die fünf Sinne des Wissens. Außerdem besitzen wir fünf Organe der Handlung: *Vak* (die Sprache), *Pani* (die Hände), *Pada* (die Füße), *Upastha* (die Genitalien) und *Payu* (den Anus). Dann unterscheidet man fünf aktive Steuerungselemente, durch die der subtile sowie der physische Körper agieren, d.h. die *Pranas*: *Prana* (die Lebensenergie), *Apana* (die Steuerung zur Ausscheidung des Körpers), *Vyana* (die Steuerung zur Blutzirkulation), *Udana* (die Förderung der spirituellen Entwicklung) und *Sama* (die Steuerung der Nahrungsaufnahme). Diese fünfzehn Funktionen zusammen werden als der äußere Kern individueller Funktionen angesehen. Doch es gibt auch einen inneren Kern dieser Funktionen, der aus dem vierfachen psychologischen Organ besteht, d.h. *Antahkarana-catushtaya* mit *Manas* (der Geist, der denkt und abwägt), *Buddhi* (der Intellekt, der versteht und entscheidet), *Ahamkara* (das Ego, das Dinge auf sich selbst bezieht) und *Citta* (das Gedächtnis, das vergangene Eindrücke in das Unterbewusstsein auf der Ebene der Psyche speichert). Alles ist mit allem verbunden und zusammen bilden sie die neunzehn Münder. Damit stehen wir mit der Außenwelt in Kontakt, absorbieren Qualitäten und Charaktere. Wir sind uns damit nicht nur einer Außenwelt bewusst, sondern werden auch, bedingt durch die *Samsara*-Prozesse, beeinflusst. Es heißt, dass selbst *Maha-Purushas* bzw. *Jivanmuktas* die Welt wahrnehmen, auch wenn sie nicht mehr im *Samsara*-Prozess eingebunden sind, oder von der Welt berührt werden. Diese

Maha-Purushas bzw. *Jivanmuktas* sind mit der Welt zufrieden, wie sie ist und von *Ishvara*, *Virat* oder *Vaisvanara* erschaffen wurde.

All unsere Körperfunktionen sind über die neunzehn Münder mit der physischen Welt verbunden. Selbst die Gedanken drehen sich um die physischen Objekte. Wir sind nicht in der Lage, ausschließlich an subtile Dinge zu denken, auch wenn wir es uns wünschen, denn selbst die subtilen Dinge beruhen auf Eindrücke physikalischer Objekte. Unsere Gedankenwelt ist davon abhängig. Darum sind wir auf Erden, in einer physischen Welt, in einem physischen Universum. Unser Bewusstsein ist an den physischen Körper gekettet, und das kosmische Gegenstück dieses physischen Bewusstseins ist *Vaisvanara*. Dieses ist *Jagaritasthana*, die wache Heimstatt des Bewusstseins, das in den Sinnen wacht, dass sich der physischen Welt bewusst ist und nichts Anderes kennt.

Wir wissen nicht, was in uns steckt, und wir wissen auch nicht, was sich in der Welt befindet. Wer wissen will, was sich *innerhalb* der Welt befindet, kann sie deshalb nicht in Stücke reißen. Wobei dieses *innerhalb* nicht wie ein Raum oder eine Halle zu verstehen ist, sondern es handelt sich um ein *Innerhalb*, das nicht physikalisch zu betrachten ist. Was ist z.B. das Innere eines Objektes? Dieses Innere ist das, was man als *intern* betrachtet. Es handelt sich dabei nicht um die physischen Einzelteile eines Ganzen, sondern um die Kraft bzw. Energie des physischen Körpers, durch die er offenbar wird. Unser subtiler Körper wird im Sanskrit als *Linga-Sarta* oder *Linga-Deha* bezeichnet. *Linga* bedeutet so viel wie ein Zeichen, ein Indiz oder ein Symptom. Der subtile Körper wird als Symptom, Indiz oder Merkmal bezeichnet, denn er bestimmt den Charakter des physischen Körpers, was seine Offenbarung ist. Der physische Körper ist nichts weiter als eine Form, die aus dem Wesen des subtilen Körpers entsteht. Der subtile Körper ist nicht sichtbar. Er befindet sich innerhalb des physischen Körpers. Sicherlich gibt es bestimmte Dinge, die sich selbst innerhalb des subtilen Körpers befinden, auf die wir im Laufe des Studiums der *Upanishad* noch kommen. Die interne Struktur des Körpers ist nicht mit der physischen Struktur zu vergleichen. Sie unterscheidet sich in ihrer Beschaffenheit völlig von der physischen Struktur. Sie wird als *Tanmatras, Mans, Buddhi* etc. bezeichnet. *Tanmatras* sind subtile Schwingungen, wie sie sich innerhalb aller physischer Dinge befinden. Diese Schwingungen materialisieren sich selbst in Formen. Und in diesem Sinne muss man *Nama* und *Rupa* verstehen.

Nama und *Rupa* der *Vedanta* oder den *Upanishads* entsprechen nicht den Namen und Formen aus dem normalen gesellschaftlichen Leben, sondern sie sind vielmehr mit dem System von *Aristoteles* vergleichbar, d.h. Form und Materie. Bei *Aristoteles* ist die Form die formierende Kraft eines Objektes, Materie ist das Muster (der Ausdruck) derselben Kraft. Der subtile Körper kann als *Nama* und der physische Körper als *Rupa* angesehen werden. In diesem Sinne lässt der Name einen Rückschluss auf die Form des

entsprechenden Objektes zu. Die *Linga-Sarira*, unsere *Sukshma-Sarira*, ist unser Name. Das ist unser wirklicher Name. Falls wir uns *Gopala, Govinda* oder *Krishna* nennen, sollte jener Name, der uns verliehen wurde, unserem Charakter entsprechen. Er sollte nicht unserem Wesen widersprechen. Der wirkliche Name ist in uns. Es handelt sich nicht nur um ein Wort.

Der subtile Körper, der voller unerfüllter Wünsche ist, formt einen Körper, um seine Wünsche zu erfüllen. Die Annahme des Körpers wird als Geburt bezeichnet. Die Geburt oder das körperliche Dasein kann so lange nicht beendet werden, wie der subtile Körper nicht erloschen ist. Auf diese Weise erfolgen unendlich viele Geburten und Tode, Prozesse von *Samsaras*, Seelenwanderungen. Dieses ist nichts weiter als ein immer neues Bemühen des Körpers auf immer neuen Kanälen die Wünsche zu erfüllen, die bislang unerfüllt blieben. Eine Unzahl von *Jivas* füllt den Kosmos. All diese Jivas werden durch ein Bewusstsein belebt, dass allen gemeinsam ist. Dieses Bewusstsein ist *Vaisvanara*, doch individuell betrachtet, wird dieses Bewusstsein unter der Bedingung des Körpers als *Jiva* bezeichnet.

Während das Bewusstsein aller physischen Körper, seien sie lebendig oder nicht, als *Vaisvanara* oder *Virat* angesehen werden kann, so wird dasselbe Wachbewusstsein in einem lebendigen Körper als *Visva* bezeichnet. *Visva* ist der *Atman*, der dem physischen Körper innewohnt; *Vaisvanara* ist der *Atman*, der den absoluten Kosmos regiert. Dieses ist die doppelte Lebendigkeit, einerseits individuell und andererseits kosmisch; - *Jagaritasthana*.

Jetzt betrachten wir *Bahihprajna*, d.h. das nach außen gerichtete Bewusstsein. Während beide, *Jiva* und *Ishvara*, als nach außen bewusst betrachtet werden, so gibt es doch zwischen beiden einen feinen Unterschied. *Jiva* ist sich in dem Sinne nach außen bewusst, als es sich Dingen, Objekten oder Substanzen äußerlich bewusst ist. Das *Vaisvanara*-Bewusstsein ist eine universale Selbstbehauptung von ‚Ich bin', ‚*Aham-asmi*'. Dieses ist die erste Offenbarung des Selbstbewusstseins, - das kosmische *Ahamkara*. Darum hat es keine opponierenden Objekte vor sich. Dieses *Ahamkara* hat keine Kriege abzuwägen, Missverständnisse mit anderen zu klären und kennt darum überhaupt keinen Schmerz. Es kennt auch keine Abmachungen mit anderen Menschen, denn es ist *Vaisvanara* und nicht *Visva*. Man kann sich diesen Zustand eines solchen ‚Ichgefühls' nicht vorstellen. Es heißt, dass man diese Bedingung bis zu einem gewissen Grad mit dem eigenen Bewusstwerden, unmittelbar nachdem man aus dem Schlaf erwacht, vergleichen könnte. Normalerweise denken wir nicht daran, wenn wir aus dem Schlaf erwachen. Wir bleiben jedoch in einem Zustand des Halbschlafs, bis wir wieder unserer normalen Geschäftigkeit nachgehen. Wir meditieren auch nicht über diesen Dämmerzustand zwischen Schlafen und Wachen in Bezug auf die äußere Welt. Wir fühlen unser Sein auf ganz subtile Art und Weise, bevor wir uns unserer Außenwelt wirklich bewusst werden. Dieser Zustand des

Bewusstseins, wo es sich selbst gewahr wird und nicht den anderen Dingen bewusst ist, ist der Zustand von einem ‚Ich-Sein', *Asmitva*, *Aham-asmi*, was eine schwache Entschuldigung für die Wirklichkeit sein könnte. Ein anhaltender Aufenthalt in diesem Bewusstseinszustand würde uns den Kosmos erfahren lassen. Wenn dieses Bewusstsein sich auf andere Objekte oder Lebewesen bezieht wird es individuell (*Jiva*). *Bahihprajnata* oder das nach außen gerichtete Bewusstsein des *Ishvara* ist für IHN kein bindender Faktor, denn Sein Bewusstsein befasst sich nicht mit äußeren Dingen, während das nach außen gerichtete Bewusstsein des *Jiva* sich an *Samsara* bindet. Diese Bindung dient nicht nur dazu, sich der äußeren Welt bewusst zu werden, sondern um sie gewollt oder ungewollt einzuschätzen oder zu beurteilen. In *Virat* gibt es keine Wünsche, während der *Jiva* Wünsche hat. Dieses ist der einzige Unterschied zwischen *Jiva* und *Ishvara*. Ein *Jiva* ohne Wunsch wird zu *Ishvara*; und *Ishvara* mit Wunsch wird zu *Jiva*.

Auf diese Weise ist dieses Wachbewusstsein, *Jagaritasthana*, was ein äußeres Bewusstsein, *Bahihprajna*, hat, kosmisch *Saptanga* mit sieben Gliedern und individuell *Ekonavimsatimukha* mit neun Mündern ausgestattet. Es kennt beide Richtungen, individuell und kosmisch. Im Fall von *Virat* handelt es sich nur um ein Bewusstsein des physischen Kosmos. Im Fall des *Jiva* ist es der Wunsch nach physischen Objekten des Kosmos. Dieses ist eine Richtung. Während bei *Virat* das ganze Universum im Bewusstsein erfasst wird, kann der *Jiva* es nicht begreifen. *Jiva* ist nur auf bestimmte Dinge in der Welt fixiert. *Virat* kennt weder Mögen noch Nichtmögen, insoweit wie ER alles in Seinem Bewusstsein erfasst, doch bei *Jiva* findet Mögen und Nichtmögen statt, da er auf einzelne Dinge fixiert ist. Wir haben keinen universalen Wunsch in uns. Wir kennen keinen Wunsch, der alles im Kosmos umfasst. Wann immer wir etwas wünschen, handelt es sich immer um etwas irgendwo, das sich von anderen Dingen woanders unterscheidet. Wir erschaffen uns immer eine Aufsplittung der Dinge. Wir können nicht alle Dinge in unserem täglichen Leben in Betracht ziehen; selbst unsere Beurteilungen sind durch diese Aufsplittungen beeinflusst. Ein unparteiisches Beurteilen ist nicht so leicht möglich, d.h., dass wir nicht alles bei unseren Beurteilungen in Betracht ziehen können. Bestimmte Dinge werden immer wieder außer Acht gelassen, was unser Beurteilungsvermögen beeinträchtigt. Auf diese Weise ist das Urteil von *Jivas* voller Irrtümer. Darum ist der *Jiva* an die Welt gebunden.

Da wir die Welt nicht verstehen und mit ihr aus diesem Grund falsch umgehen, fällt dieses Fehlverhalten in Form des *Karma* auf uns zurück und wir leiden darunter. Der Rückschlag der Welt ist unser *Karma*. Dieses würde nicht geschehen, wenn wir ihr mit einem richtigen Verstehen gegenüber ihre Natur begegnen würden. Doch wir begegnen ihr mit einer vorgefassten Einstellung, d.h. dem subtilen Wunsch sie zu benutzen, um unsere Wünsche zu erfüllen. Wir sollten in der Welt kein Instrument sehen, um uns zufrieden zu stellen, sonst wird uns das gleiche widerfahren, - wie du mir so ich dir. So wie wir mit der Welt umgehen, so geht die Welt mit uns um. Wir sollten uns nicht als

Zentrum der Welt ansehen. Wir können uns nicht als Meister aufspielen und die Welt als unseren Diener betrachten. Wenn wir uns derart verhalten, so geschieht mit uns umgekehrt dasselbe. Dieses geschieht nicht nur in diesem Leben, sondern setzt sich in vielen Leben fort. Dieses ist *Samsara*, in das wir eingebunden sind. Dieses ist *Jiva's Bahihprajnata* mit all ihren Konsequenzen.

Ishvara's Bahihprajnata ist ein befreiter Zustand. ER ist in der Lage, sich aller Schöpfungen gleichzeitig bewusst zu sein, während wir uns nur weniger Dinge nacheinander bewusst sind. Wir können nicht einmal an zwei Dingen gleichzeitig denken. Wie sollten wir dann an alle Dinge gleichzeitig denken? *Virat* ist sich aller Existenzen gleichzeitig bewusst, - darum ist ER allwissend, *Sarvajnatva*, - der *Jiva* hat ein Folgebewusstsein, das von einem zum anderen Gegenstand springt, d.h. er kann nicht alles gleichzeitig begreifen. Es handelt sich um *Alpajna*, kleines Wissen. Während *Virat* überall gleichzeitig ist, *Sarvantaryamin*, ist der *Jiva*, *Aikadesika*, örtlich begrenzt. Wir können zwei Sitze nicht gleichzeitig besetzen, wohingegen *Ishvara* alle Sitze zur selben Zeit besetzen kann. Während *Virat*, *Sarvasaktim*, auf Grund Seiner Verbindung mit allem allmächtig ist, ist der *Jiva* ohnmächtig, *Alpasaktman*, denn er ist mit keinem Ding verbunden. Der *Virat* ist nicht mächtig, weil ER nach allem greift, sondern weil ER allgegenwärtig ist. Sein Wissen ist innerhalb und beruht nicht auf Wahrnehmungen. Das Bewusstsein oder Wissen des *Virat* ist die Intuition des gesamten Kosmos, während das Bewusstsein des *Jiva* im Wachzustand auf die Sinneswahrnehmung von Objekten angewiesen ist, was nicht innerhalb ist. Wir kennen kein Inneres der Dinge und wir haben auch keine Intuition der Objekte. Auf Grund dieser Tatsache haben wir auch keine Macht über die Dinge. Wir sind schwach in unserem Willen und unserem Körper. Wir wünschen, aber wir können unsere Wünsche nicht erfüllen, weil wir schwach sind. Unsere Wünsche sind unsere Schwäche, und die Stärke des *Virat* ist Seine Wunschlosigkeit. Je mehr man wünscht, desto schwächer wird man und umgekehrt. Darum ist der höchste Stand der Wunschlosigkeit der Zustand von *Virat* oder *Vaisvanara*. An dieser Stelle wird der *Jiva* zu *Ishvara*, wunschlos und ohne Hass. Dieses *Mantra* der *Mandukya Upanishad* ist eine Beschreibung des ersten Viertels des *Atman*, die erste Stufe der Betrachtung des Bewusstsein in Bezug auf das Leben im Wachzustand, individuell und kosmisch, *Visva* und *Vaisvanara* oder *Jiva* und *Virat* genannt.

Das Mysterium von Traum und Schlaf: Hiranyagarbha

Die erste Phase des Atman, das Wachbewusstsein, wurde erklärt. Im Inneren des Wachbewusstseins befindet sich etwas Subtiles, was als Traumbewusstsein, *Taijasa,* oder auch als kosmisch subtiles Bewusstsein, *Hiranyagarbha*, bekannt ist. Dieses ist das Thema des nächsten Mantras der *Mandukya Upanishad*, beginnend mit *Svapnasthanah*.

Der Traum hat seine Heimat in *Svapnasthana*. Dieses ist sich nur der inneren und nicht der äußeren Vorgänge (*Antah-prajna*) bewusst. *Saptanga* hat sieben Glieder. *Ekonavimsatimukha* hat neun Münder. *Praviviktabhuk* absorbiert in sich nur das Subtile. *Taijasa* ist die zweite Phase des *Atman*.

Jetzt befassen wir uns mit dem Traumbewusstsein, der Welt der subtilen Wahrnehmung. Wir sehen normalerweise Träume als Folge der Wahrnehmung des Wachzustandes, und man glaubt, dass jene im Traum gesehenen Objekte mehr psychologisch als physikalisch anzusehen sind. Im Wachzustand kommen wir wirklich mit Objekten in Berührung, doch im Traum berühren nur unsere eigenen Vorstellungen die Objekte. Im Weltlichen findet tatsächlich Zufriedenheit, Vergnügen und Schmerz statt. Im Traum hingegen begegnen wir dieser Zufriedenheit usw. nur in einer Vorstellungswelt. Im Wachzustand entstammen die Objekte nicht der eigenen Schöpfung, während im Traum die Objekte unserer eigenen mentalen Schöpfung entspringen. Dieses ist die allgemeinen Auffassung.

Die *Mandukya Upanishad* analysiert den Traum und kommt zu einem anderen Schluss. Wir betrachten die Traumwelt als unwirklich und den Wachzustand als wirklich. Doch dieses ist nicht die ganze Wahrheit, denn wir können nicht alle Aspekte betrachten. Wir müssen noch etwas genauer hinschauen, wenn wir beide Seiten miteinander vergleichen wollen. Doch wer kann dieses tun? Weder derjenige, der ständig wach ist, noch derjenige, der immer träumt. Eine richtige Beurteilung kann nicht auf die jeweiligen Zustände begrenzt bleiben. Genauso wie ein Richter vor Gericht weder zur einen noch zur anderen Seite tendieren darf, so darf hier der Beurteilende weder dem Wach noch dem Traumzustand angehören, um einen vollkommenen Vergleich anzustellen. Man kann nur richtig urteilen, wenn man beide Bewusstseinszustände gleichzeitig betrachten kann. Doch wer kann wirklich in diesem Fall richtig urteilen oder vergleichen? Man kann einen Vergleich beider Zustände nur anstellen, wenn man sie durchläuft. Wer durchläuft den Wach- und Traumzustand gleichzeitig? Wenn man von einem in den anderen Zustand springt, ist man jeweilig nur in einem Zustand, d.h., wenn man im Traum ist, ist man nicht wach und umgekehrt. Wie kann man in beiden Zuständen gleichzeitig sein? Solange man nicht in beiden Zuständen gleichzeitig ist, kann man sie nicht richtig vergleichen bzw. beurteilen. Doch wir stellen Vergleiche an und bewerten die Beziehungen der beiden Zustände. Dieses ist die Wahrheit der allgemeinen empirischen Wahrnehmung. Wir sind offensichtlich nicht ausschließlich im Wach- bzw. Traumzustand verankert.

Wir unterscheiden uns von den besonderen Erfahrungen beider Zustände. Uns füllt weder der Wach- bzw. der Traumzustand vollständig aus. Wir sind in der Lage, Zeugen beider Zustände zu sein. Dieser Zeuge nimmt weder für den einen noch den anderen Zustand Partei. Wir können offensichtlich unabhängig von beiden Zuständen sein. Wir verkörpern ein drittes Element. Was ist dieses dritte Element? Dieses ist der Kernpunkt der Untersuchung in der *Upanishad*. Genauso wie man eine Expertenkommission einberuft, um komplizierte Vorgänge aufzuklären, so scheinen auch wir uns in eine unvoreingenommenen Untersuchungskommission zu begeben, um das Wachen und Träumen näher beleuchten zu können. Wir gehören weder vollständig zum Wach- noch Traumzustand. Wir versetzen uns in eine höhere Warte des Bewusstseins, wo wir den Wach- bzw. Traumzustand besser analysieren und beurteilen können.

Wenn wir die beiden Zustände ohne Vorurteil in vollständiger Wachheit beurteilen, so ist die Voraussetzung besser als der Traum, - und ohne jedes Vorurteil kommen wir zu erstaunlichen Ergebnissen. Warum glauben wir, dass die Objekte des Wachzustandes wirklich sind? Weil sie von funktionellem Wert sind. Die Nahrung des Wachzustandes und nicht die des Traums, kann unseren Hunger stillen. Aus diesem Grund sagt man, die Nahrung im Traum ist unwirklich. Doch wir vergessen dabei, dass die Nahrung im Traum unseren Hunger im Traum stillen kann. Warum stellen wir einen falschen Vergleich über die beiden Zustände an? Wir beschränken die Nahrung im Traum auf die Traumwelt und vergleichen dabei den Hunger von Traum und Wachzustand, und beziehen uns nicht auf die Nahrung in der jeweiligen Situation als solche. Wenn man sagt, wir sehen Menschen im Wachzustand, mit denen wir sprechen und handeln, so geschieht das Gleiche auch im Traum. Wir können im Traum anderen die Hände schütteln, kämpfen und sogar einen Traumtod in einer Schlacht erfahren. Wir können im Traum Gerichtsverfahren durchleben, plötzlich reich werden, Bürovorsteher oder Könige sein. Was macht es dabei für einen Unterschied, ob wir wachen oder träumen, wenn die Beziehungen zwischen uns und der Außenwelt in beiden Zuständen dieselben sind? Was lässt uns sagen, dass die Traumwelt unwirklich und der Wachzustand wirklich ist? Der Vergleich ist ungerecht. Wir sind parteiisch. Wir sehen nicht beide Seiten. Die *Mandukya Upanishad* lässt keine Beurteilung von außen zu. Man muss unvoreingenommen an den Kern herangehen. Sie lässt keine unterschiedlichen Positionen zu, weder auf Seiten des Wach- noch des Traumzustandes. Ein Philosoph sagte einmal: wenn ein König zwölf Stunden lang träumt, ein Bettler zu sein bzw. umgekehrt, worin liegt dann der Unterschied? Wer ist König und wer Bettler? Natürlich gehen wir davon aus, dass der König im Wachzustand der wirkliche König ist. Doch hier stellen wir wieder einen falschen Vergleich an. Solche Vergleiche halten nicht Stand, denn sie unterliegen einem parteiischen Vorurteil. Der wache Geist beurteilt die erlebte Welt des Wachzustandes. Dieses ist nur die eine Seite, die von sich behauptet Recht zu haben, und die andere Seite nicht berücksichtigt. Das träumende Subjekt kommt zum gleichen Ergebnis bzgl. seiner Traumwelt.

Man sieht dieses auf Grund des Wachzustandes als falsch an. Wenn man träumt, stellt sich diese Frage überhaupt nicht. Man ist mit dem Traum glücklich, man lacht oder weint im Traum. Warum sollte man im Traum weinen, wenn die Schmerzen im Traum unwirklich wären? Man könnte sagen: ‚Es ist ein Traum; warum sollte ich mich sorgen? ‘ Wenn man im Traum einer Schlange begegnet, springt man über sie hinweg. Warum springen wir über die Traumschlange? Sie ist doch nicht wirklich!? Man ist erregt oder schreit gar vor Schreck auf. Man kann im Traum vom Baum fallen, sich dabei die Beine brechen, und man spürt wirklich Schmerzen. Manchmal zittern einem selbst beim Aufwachen noch die Beine. Man berührt sie und fragt sich, was ist geschehen? Es braucht seine Zeit, bis man feststellt, dass nichts geschehen ist.

Ein direkter Vergleich, unvoreingenommen, auf philosophischer Basis, zwischen Wachen und Träumen macht uns unbehaglich. Man weiß plötzlich nicht mehr, wo man sich befindet. Träumt man oder ist man wach. Man hat von etwas Besitz ergriffen oder auch nicht, - dieses ist nicht klar. Es verbessert auch nicht die Situation, wenn die Traumerfahrungen möglicherweise auf Grund der Eindrücke im Wachzustand entstanden sind. Es ist nur ein Weg der Argumentation. Wenn man Erfahrungen macht und diese analysiert, stellt man keinen Unterschied zum praktischen Leben fest. Es kann natürlich sein, dass die Eindrücke des Wachzustandes eine Traumwelt erschaffen, doch die Erfahrungen im Wachzustand haben auch ihren Ursprung. Wenn man die Erfahrungen in der Traumwelt als Folge der Eindrücke des Wachzustandes sieht, dann sieht man die Traumwelt als unwirklich an, doch dann muss man auch die Welt im wachen Zustand als unwirklich ansehen, denn sie beruht ebenfalls auf Erfahrungen, die zu anderer Zeit gemacht wurden. Wenn die Traumwelt die Folge einer Ursache ist, dann gilt dieses für die Welt im Wachzustand ebenfalls. Wenn der kausale Zusammenhang in unserer Beurteilung der Traumwelt dazu führt, dass diese unwirklich ist, dann muss dieses auch auf die Welt im Wachzustand Anwendung finden. Und warum klammern wir uns vielmehr an die Objekte im Wachzustand als in der Traumwelt? Wir klammern uns auch an Traumobjekte, doch wir vergessen sie meistens, wenn wir erwachen. Wenn man bei dem Vergleich der beiden Zustände die Traumwelt als unwirklich ansieht, warum vergleicht man die Welt im Wachzustand nicht mit einem höheren Zustand? Warum begrenzen wir die Analyse auf die beiden Zustände: Wachen und Träumen? Was lässt uns glauben, dass es nur diese beiden Zustände und nichts darüber hinaus gibt? Genauso, wie man im Traum keinen Vergleich mit dem Wachzustand anstellen kann, so kann man solange keinen Vergleich zwischen dem Wachzustand und einem höheren Leben machen, wie man aus diesem Leben nicht erwacht ist. Im Traum denkt man nur an die Traumwelt und nicht an einen Wachzustand. Man vergisst das Reich der wachen Welt. Man ist derart in die Traumwelt vertieft, dass man das Leben im Wachzustand vergisst, sodass man nach dem erwachen, und nicht früher, gespannt in die Welt des Wachzustandes geht. Wenn dieses mit dem

Träumen geschieht, dann geschieht dieses auch mit dem Wachzustand. Wenn im Traum alles als etwas Wirkliches erscheint, scheint es auch im Wachzustand. In einer berühmten Analogie scheint ein Seil eine Schlange zu sein, und obwohl keine Schlange vorhanden ist, gerät man durch die Illusion in Panik. Das Seil war nicht erkennbar, denn wir sahen nur eine Schlange im Seil. Nachdem wir die Wirklichkeit in Form eines Seils erkennen, ist die Schlange nicht mehr vorhanden. Nur die Illusion durch unsere Beurteilung verursachte den Schreck, d.h. in dem Seil eine Schlange zu sehen. Wie in diesem Beispiel, stellt sich die Frage, ob wir die Dinge im Wachzustand wirklich richtig beurteilen? Was lässt uns glauben, dass die Welt, die wir im Wachzustand erleben, wirklich ist? Es ist dasselbe, was uns, anstatt des Seils eine Schlange zu sehen, entsprechend reagieren lässt. Wir werden durch die Objekte dieser Welt berührt. So wie unser Gefühl im Beispiel der Schlange durch die Wahrnehmung Besitz ergreift, so kämpfen wir beim *Samsara* auf Grund der Wahrnehmungen, die es in Wirklichkeit nicht gibt.

Die Schlange im Seil ist ein Mysterium. Man kann nicht sagen, es gibt sie, noch kann man sagen, es gibt sie nicht. Von einem Gesichtspunkt aus ist sie da, denn wir reagieren und springen über sie hinweg, andererseits ist sie nicht da, denn es handelt sich nur um ein Seil. So verhält es sich mit der ganzen Welt im Wachzustand. Die Welt existiert solange, wie wir sie sehen, wir an ihr kleben, über sie weinen und uns mit ihr abgeben, so wie wir uns mit der Schlange abgeben, die wir im Seil erkannt haben wollen. Doch wenn wir eine völlig andere Wirklichkeit sehen, wenn die Erkenntnis greift und das Seil gesehen wird, dann endet das Trauma über die Schlange. Eine ähnliche Erkenntnis werden wir erleben, wenn Licht in die Welt gebracht wird, - nicht das Licht der Sonne, - sondern das Licht der Weisheit oder die Verwirklichung. Wenn dieses Licht aufblitzt, wird die Schlangenwelt verschwinden und wir erkennen das *Brahman*-Seil. Dann werden wir ausrufen: ‚Oh, dieses ist alles! Warum bin ich unnötigerweise allen möglichen Dingen nachgelaufen? ‘ So wie wir jetzt über ein Traumerlebnis nach dem Aufwachen sprechen, so werden wir uns gegenüber dieser Welt verhalten, wenn wir im Bewusstsein des Absoluten erwachen. Darum ist dieses die Welt, in der wir leben. Wir mögen sie als wirklich oder unwirklich ansehen. Beide Sichtweisen scheinen richtig zu sein: es ist richtig, die Welt ist da, denn wir sehen sie; und sie ist nicht wirklich da, denn sie ist einer höheren Erfahrung untergeordnet.

Dieses analytische Verstehen der Beziehung zwischen Wachen und Träumen lässt uns ein Licht auf die Beziehung zwischen Mensch und Gott werfen. So wie der Wachzustand die Traumwelt erschafft, so ist Gott der Schöpfer dieser wachen Welt. Und das, was geschieht, wenn wir aus dem Traum erwachen, geschieht auch, wenn wir von dieser Welt zu Gott emporgehoben werden. Verliert man irgendetwas, wenn man erwacht? Nein! Dann verliert man auch nichts, wenn man Gott verwirklicht. Wenn man also das Gefühl hat, beim Erwachen aus dem Traum nichts zu verlieren, dann gilt dieses auch für die Gottverwirklichung bzgl. des Wachzustandes. Man verliert

nichts durch die Gottverwirklichung. Man wird erhöht in seinem Dasein. In der Traumwelt sieht man Phantome, im Wachzustand fühlt man die Dinge real und in Gott sieht man die Dinge, wie sie wirklich sind. Dieses ist die Analyse der Traumerfahrung in Bezug auf den Wachzustand. Die Traumwelt befindet sich nicht außerhalb des Geistes; die Welt des Wachzustandes ist nicht außerhalb des Absoluten.

Träumen ist nicht nur ein metaphysisches Problem, sondern auch ein psychologisches Ereignis. Es handelt sich um die Rückkehr des Geistes von einer Welt gefühlsmäßiger Handlungen in sein eigenes Innerstes. Darum wird es als *Antah-prajnah* und als *Praviviktabhuk* bezeichnet. Es ist *Antah-prajnah,* weil der Geist eine Traumwelt unabhängig von den Operationen der wachen Sinne projizieren kann. Die Augen mögen geschlossen sein, doch man kann im Traum ‚sehen'. Man kann die Ohren verstopfen, zu Bett gehen, und doch kann man im Traum hören. Das Gleiche gilt für das Schmecken und für andere Gefühle, obwohl die Sinne nicht wie im Wachzustand aktiv sind. Der Geist projiziert sich selbst als Sinne des Traumes und ist in der Lage, mit den Traumobjekten Kontakt aufzunehmen, wobei auch teilweise Offenbarungen desselben Geistes stattfinden. Der Geist teilt sich selbst in Subjekt und Objekt, Seher und Gesehenes. Man ist im Traum Betrachter sowohl als auch Betrachtetes. Die Traumwelt ebenso wie der Betrachter verschwinden mit dem Erwachen, wo vorher eine Vereinigung von Subjekt und Traumobjekten in Form in einem integrierten Bewusstsein stattfand. Eine ähnliche Vereinigung findet in *Ishvara-sakshatkara* oder der Gottverwirklichung statt. Die äußere Welt und ihr Betrachter kommen in einem universalen Bewusstsein zusammen. Dieses wird als Allwissenheit bezeichnet. In dem gleichen Sinne - wie im Traum - ist sich der wache Geist aller Dinge bewusst ist. Die Traumwelt ist nicht wirklich außerhalb, und genauso ist die Welt im Wachzustand nicht außerhalb von Gott. Und genauso, wie sich der Traumwelt im Wachzustand zurückzieht, so zieht sich die Welt des Wachzustandes in den kosmischen Geist von *Ishvara* zurück. Aus Sicht des Einzelnen können die Traumerfahrungen als Folge der Eindrücke des Wachzustandes angesehen werden. Doch es ist völlig anders, wenn man diese Bedingungen aus Sicht des Makrokosmos betrachtet. So wie man den individuellen Wach- und Traumzustände kennt, die durch das Bewusstsein belebt sind, und die als *Visva* und *Taijasa* bezeichnet werden, so gibt es aus Sicht des Kosmos *Virat* und *Hiranyagarbha,* die zu den kosmischen Wach- und Traumzuständen gehören. Während *Taijasa* im Allgemeinen eine Folge des individuellen Wachzustandes in der Welt (*Visva*) ist, so kann man nicht folgern, dass *Hiranyagarbha* eine Folge von *Virat* sei. Dieses ist der Unterschied zwischen individueller Wahrnehmung und kosmischem Wissen. Das Traumbewusstsein (*Taijasa*) hat bestimmte Charakteristika von *Visva*. Der subtile Körper hat dieselbe Kontur wie der physische Körper. Wenn der physische Körper eine Form ist, so ist der subtile Körper dessen Wesensart. Auf diese Weise hat der subtile Körper eine Verbindung zum physischen Körper und passt weitestgehend in Form, Struktur und Muster zum physischen Körper. Darum

werden die Wörter *Saptanga* und *Ekonavimsatimukha* bzgl. Wach- und Traumzustand wiederholt.

Visva oder *Jagaritasthana* entspricht *Saptanga* und *Ekonavimsatimukha*; und so verhält es sich auch mit *Taijasa* oder *Svapnasthana*. *Hiranyagarbha* und *Virat* scheinen dieselbe strukturelle Formation zu besitzen, obwohl *Hiranyagarbha* subtiler als *Virat* ist. *Hiranyagarbha* und *Virat* sind beide von kosmischer Natur, und ihr Unterschied liegt nur im subtilen Bereich, aber nicht in der Struktur. *Hiranyagarbha* wird ebenso wie *Virat* als Zustand der Verwirklichung angesehen. Die sieben Köpfe, wie sie bzgl. *Visva* oder *Vaisvanara* beschrieben werden, treffen auch auf *Hiranyagarbha* und *Taijasa* zu. *Taijasa* (individuell) und *Hiranyagarbha* (kosmisch) sind *Antahprajna*, d.h. innerlich bewusst, weil ihre Objekte nicht physisch, sondern subtil sind. Sie werden aus den *Tanmatras* gebildet, d.h. *Sabda, Sparsa, Rupa, Rasa* und *Gandha*. Obwohl Wach- und Traumzustand vom Charakter, bezogen auf *Saptangatva* und *Ekonavimsatimukhatva,* ähnlich sind, so ist das Traumbewusstsein *Praviviktabhuk*, d.h. beides: individuell und kosmisch. Den Unterschied, den man bzgl. *Visva* und *Vaisvanara* macht, kann man auch auf *Taijasa* und *Hiranyagarbha* beziehen. Die Beziehungen sind jeweils identisch. Die Traumwelt ist aus individueller Sicht sehr komplex, doch aus kosmischer Erfahrung relativ einfach.

Psychologen und Psychoanalytiker, wie *Freud*, *Adler* und *Jung* im Westen haben die Traumwelt analysiert. Sie sind zu dem Schluss gekommen, dass Träume auf bestimmte Komplexe der Persönlichkeiten beruhen, wobei *Freud* sie auf Sex, *Adler* auf die Gefühle und *Jung* sie auf den allgemeinen Drang von Größe und Harmonie zwischen der introvertierten bzw. extrovertierten Natur bezog. Die Ansichten dieser Psychologen sind teilweise richtig, und wir können viel von ihnen lernen. Doch sie sind andererseits auch nicht ganz richtig. Die Psychoanalytiker gingen von der bewussten auf die unterbewusste Ebene und teilweise auch auf die unbewusste Ebene, doch sie haben den spirituellen Aspekt ausgelassen. Für die Psychoanalytiker existiert der universale *Atman* nicht. Alles ist Geist, ob unbewusst, unterbewusst oder bewusst. Man muss ihnen allerdings zu Gute halten, dass sie weiter gegangen sind als die Psychoanalytiker im Allgemeinen, die sich nur auf die Funktionen der Welt im Wachzustand beschränkten. Die Psychoanalytiker fanden heraus, dass es etwas unter der Bewusstseinsebene geben müsste, d.h. Unterbewusstsein und Unbewusstsein, die von verschiedensten Komplexen angefüllt sind. Unsere Persönlichkeit macht mehr aus, als auf der bewussten Ebene erscheint. Die Psychoanalyse fand heraus, dass es eigentlich keinen freien Willen gibt, denn der so genannte freie Wille beschränkt sich auf das sichtbare Individuum. Wenn ein Arzt einen Patienten hypnotisiert, dann unterliegt der Patient dessen Willen, ohne zu wissen, dass er hypnotisiert wurde. Der Patient hat das Gefühl, dass er nach eigenem freien Willen handelt. Die Psychoanalytiker glauben, dass unsere Freiheit auf diese Weise funktioniert, ohne zu wissen, dass wir durch eigene innere

Impulse hypnotisiert sind, die sich aus den Komplexen ergeben, aus denen wir geschaffen sind. Wir sind also nicht wirklich frei. Der hypnotisierte Patient sagt auch von sich, er sei frei. Wenn er wieder gesund wird, in ein normales Bewusstsein zurückkehrt, handelt er jedoch anders als zuvor. Auch wir werden anders handeln als jetzt, wenn wir von unseren psychologischen Komplexen, in die wir heutzutage gefangen sind, befreit sind.

Jeder Mensch hat viele Komplexe. Auch aus Frustrationen können Komplexe werden. Zu Anfang haben wir kleine Wünsche. Nicht jeder Wunsch ist erfüllbar. Die Gesellschaft und die äußere Welt können nicht verleugnet werden. Beide stehen den Wünschen entgegen. Die Gesellschaft hat ihre eigenen Gesetze, die nicht alle individuellen Wünsche zulässt. Darum werden viele Wünsche durch repressive Maßnahmen unterdrückt. Wenn man Wünsche andauernd unterdrückt, wirkt man gekünstelt. Man ist nicht mehr man selbst. Wenn dieses über einen langen Zeitraum geschieht, werden die unerfüllten Wünsche zu Komplexen. Diese psychologischen Komplexe können zu Krankheiten ausufern, wie z.B. Stottern, Taubheit, Blindheit, Appetitlosigkeit, Leberproblemen, Lahmheit und andere Probleme. Es heißt, dieses geschieht über viele Jahre und vielen Inkarnationen, die wir durchlaufen haben. Wir bestehen aus Spannungen, Komplexen und künstlichen Situationen. Dieses ist *Jivabhava*, alles ist künstlich, schwierig, voller Spannungen und Leid. Diese Umstände verursachen Träume zum Zweck, um sich von den Wünschen zu befreien. Die unterdrückten subtilen Wünsche offenbaren sich im Traum, wenn der Wille nicht arbeitet. Die Wünsche können sich nicht im Wachzustand bemerkbar machen, da die so genannte Wirklichkeit dem entgegensteht. Man kann auch nicht alle Wünsche so einfach in die Welt hinausposaunen. Die ‚Leute' argwöhnen, zensieren und machen dem anderen das Leben schwer. Die Wünsche sind sehr intelligent. Sie wissen, wo sie sich Gehör verschaffen können und wo nicht. In der Traumwelt gibt es keinen Zensor. Es existieren weder Wille noch Intellekt oder rationales Denken, sondern nur Instinkt. Man lebt dann nur noch in einer instinktiven Welt. Die wirkliche Persönlichkeit gewinnt im Traum die Oberhand.

Träume können durch unterdrückte Wünsche hervorgerufen werden. Die westlichen Psychoanalytiker betonen allein diesen Aspekt. Doch indische Psychologen, wie Raja-Yogins und die Philosophen der *Vedanta*, haben auch andere Aspekte berührt. Natürlich können die Träume ihre Ursache in Frustrationen durch unerfüllte Wünschen haben. Doch dieses ist nicht die ganze Wahrheit, denn sie können auch durch das *Karma* in der Vergangenheit bedingt sein. Verdiente bzw. unverdiente Folgen können sich in Träumen widerspiegeln, wenn sie sich im Wachzustand keinen Ausdruck verschaffen können. Selbst die Gedanken anderer Menschen können uns berühren. Ein Freund, der intensiv an uns denkt, kann uns im Traum erreichen, oder wir machen Erfahrungen im Traum, die seinen Gedanken entsprechen. Die eigene Mutter, die weit weg ist, ruft beispielsweise nach uns und kann damit

unseren Traum beeinflussen. Alles dieses bedeutet, dass telepathische Einflüsse Träume erzeugen können. Im Falle eines spirituellen Suchers, kann der *Guru* einen Traum verursachen, um durch seine Gnade katastrophale Erfahrungen, die man sonst im Wachzustand durchmachen müsste, als Traum zu erfahren. Durch die Macht des *Gurus*, kann dadurch ein Beinbruch oder Fieber im Wachzustand verhindert werden. Auf diese Weise kann *Saktipata* auch im Traum stattfinden. All dieses ist den westlichen Psychoanalytikern unbekannt. *Ishvara's* Gnade kann auch im Traum erfahren werden. Gott segnet uns mit bestimmten Traumerfahrungen. Wir fragen uns manchmal: „Warum erfahren wir dieses oder jenes nicht im Wachzustand? Warum wirkt der Guru nur im Traum? Warum erfahren wir *Ishvara's* Gnade nur im Traum?" Die Grund ist im gegensätzlichen Leben zu suchen, das sich nur auf den Ausdruck des Egos beschränkt. Wir behindern *Ishvara's* und *Guru's* gnadenreiches Wirken durch unser egohaftes Handeln. Im Traum ist unser Ego in gewisser Weise zur Ruhe gekommen. Es heißt, wir sind dann normaler und der Wirklichkeit näher. Darum ist es dann den gnadenreichen Mächten leichter als im Wachzustand zu wirken. Ein Arzt bringt seinen Patienten zuerst zur Ruhe und zum Schlafen, bevor der Heilungsprozess beginnen kann, weil sich sonst das Ego einmischen könnte. In der Hypnose wird der Patient zum Schlafen gebracht. Die Nerven müssen beruhigt werden. Die Erregungen des Geistes und das Ego dürfen dem Heilungsprozess nicht im Wege stehen. Der Traum kann in dieser Weise für das Wirken der höheren Kräfte vom *Guru* oder von *Ishvara* von Nutzen sein.

Träume können vielfältige Ursachen haben. Träume können ihre Ursache im Wachzustand haben, als Konsequenz von Eindrücken von Wahrnehmungen. Träume, die nur vom Geist ausgehen, werden als *Pravivikta*, *Sukshma*, d.h. als Nicht-körperlich bezeichnet, wie im Fall von *Taijasa* und *Hiranyagarbha*. Während *Hiranyagarbha* über kosmisches Wissen verfügt, so hat der *Jiva*, wie bereits dargestellt, keine solchen Kenntnisse. *Hiranyagarbha* ist *Ishvaras* Form, und *Taijasa* ist *Jivas* Form. Auf diese Weise ist die Traumwelt ein zweifaches Mysterium.

Bewusstsein und Schlaf

Aus Sicht des Jiva hat die wache Welt und die Traumwelt zwei Aspekte eines funktionierenden Geistes. Der Geist projiziert sich im Traum und im Wachzustand selbst. Der Geist ist aktiv und ermüdet in der Folge durch diese Aktivität. Wenn er zu sehr ermüdet ist, lässt er von dieser Aktivität ab. Das vollständige Loslassen des Geistes, d.h. Tiefschlaf, nennt man *Sushupti*.

Sushupti oder Tiefschlaf – *na Karana kamam kamayate*, - herrscht dann vor, wenn keine Wünsche mehr vorhanden sind, weil sich der Geist von körperlichen und subtilen Objekten zurückgezogen hat. *Na kancana svapnam pasyati*: er träumt auch nicht, weil selbst die psychischen Aktivitäten ruhen. *Tut sushuptam*: dieses ist das vollständige Absorbieren des Geistes in sich selbst. Dieses Absorbieren geschieht unbewusst.

Der Geist ist im Tiefschlaf unbewusst, wohingegen er in der Traumphase ein wenig und im Wachzustand mehr Bewusstsein entwickelt. Dieses führte zu Irrtümern bei einzelnen philosophischen Schulen, die daraus folgerten, dass Bewusstsein nur möglich sei, wenn ein Kontakt des Geistes mit Objekten stattfindet. Die *Nyaya* und die *Vaiseshika* beharren auf diese Sichtweise. Wenn es keinen Kontakt des *Atman* zu Objekten gibt, so heißt es bei *Nyaya* und *Vaiseshika*, so gibt es auch kein Wissen. Die wahre Natur des *Atman*, die keinen Kontakt mit Objekten hat, so heißt es, ist Nichtwissen. Diese Ansicht ist nicht korrekt, denn sie bleiben die Erklärung schuldig, wie dieses unbewusste Element sich in den Zustand des Schlafes einschleicht. Der Grund ist nicht nur darin zu suchen, dass das Bewusstsein keinen Kontakt zu Objekten hat, sondern dass es über andere Hemmnisse zur Enthüllung des Wissens im Tiefschlaf verfügt.

Die dritte Phase der Analyse über den Tiefschlaf ist auch der dritte „Fuß" des *Atman*, wo alle Wahrnehmungen und alles Erkennen auf einen einzigen Zustand des Geistes zulaufen, d.h. *Ekibhutah*. Dieses erfüllt überwiegend unser Bewusstsein, das sich nicht nach außen richtet, - *Prajnanaghanah*. Es finden keine Veränderungen durch den Geistes statt, und es gibt auch kein äußeres Bewusstsein. Wir sind uns im Tiefschlaf nicht der äußeren Welt bewusst, da es keine *Vrittis* oder Psychosen des Geistes gibt. Nur wenn der Geist nach außen gerichtet ist, kann er sich der äußeren Welt bewusst sein. Doch es findet keine Berührung dieser Art im Tiefschlaf statt. *Anandamayo anandabhuk cetomukhah prajnah*: alle ist Glückseligkeit. Die Freude des Tiefschlafs ist größer als alle Formen des Glücks aus den Sinneswahrnehmungen. Der Geist ist erfüllt von *Ananda*, Glückseligkeit, Freude und Zufriedenheit. Selbst ein König kann nicht glücklich sein, wenn er eine Woche keinen Schlaf findet. Alle Wünsche mögen uns erfüllt werden, doch wenn man nicht schlafen darf, sagt man nur noch: „Lasst mich schlafen. Ich will sonst nichts. Ihr könnt alles von mir haben, doch lasst mich bitte schlafen!" Allein der Schlaf kann uns wirklich glücklich machen, keine Besitztümer. Der Tiefschlaf macht uns zufriedener als die höchste

Anerkennung in der Gesellschaft im Wachzustand. Man stelle sich vor: während man allein ist, ist man so glücklich und in der Gesellschaft von vielen Menschen fühlt man sich angegriffen, mürrisch oder verärgert usw. Wenn wir im Tiefschlaf sind, stört uns gar nichts, wir wollen niemanden sehen und wollen nichts. Man schau sich das an! Woher kommt dieses Glück, - *Anandamayatva*? Diese Tatsache wird in dem *Mantra* der dritten Phase des *Atman* beschrieben. Unsere wahre Natur ist das Alleinsein, nicht die Gesellschaft. Unsere wahre Natur ist *Kevalata*, nicht *Indriya-Samyoga* mit *Vishayas*, Objekten. Unsere wahre Natur ist eine völlige Transzendenz aller Gefühle und nicht der Kontakt mit Objekten. Darum sind wir *Anandamaya, Anandabhuk*: erfüllt von Glückseligkeit.

Was nehmen wir zu uns, das uns so viel Zufriedenheit gibt? *Ananda* allein ist unsere Nahrung, weder Brot noch Gemüse oder Früchte etc. Obwohl wir weder feste noch flüssige Nahrung zu uns nehmen, so sind wir doch glücklicher als bei jedem Festmahl. Wir essen *Ananda*, schlucken *Ananda*, konsumieren *Ananda* und existieren als *Ananda*. Und *Ananda* ist als die Glückseligkeit des reinen Seins bekannt. Dessen erfreuen wir uns im Tiefschlaf. Und, wenn wir aus einem Tiefschlaf erwachen, wie sehr sind wir dann erfrischt! Niemand hat während eines Tiefschlafs mit uns gesprochen, niemand hat uns etwas gegeben, wir haben nichts besessen, wir haben weder etwas gegessen noch getrunken, doch schöpften wir neue Kräfte und sind zu neuen Taten bereit. Woher kommt diese Kraft, diese Stärke, diese Energie, dieses *Ananda*, diese Freude? Auf diese Frage haben wir keine Antwort. Wir haben nichts, besitzen nichts, doch wie kommt dieses *Ananda*, diese Kraft zu uns? Sie kommt zweifellos aus einer anderen Quelle, die nicht von dieser Welt ist.

Wir rennen vergeblich hinter den Schatten der Weltobjekte her. Wie dumm, den Dingen der Welt nachzulaufen, die uns nichts geben, falsche Versprechungen machen, uns dumm aussehen lassen, uns reizen, und die nur unsere Sinne ermüden und zurück in den Schlaf treibt. So ist die Welt. Doch immer und immer wieder stellen wir uns der Welt, wobei wir vergessen, was wir im Schlaf gesehen haben. Wir vergessen die Erfahrungen aus dem Tiefschlaf. Dieses ist das Leid all unserer Tagesmühen. Wenn wir uns der Erfahrungen im Tiefschlaf erinnern könnten, würden wir zur Vielheit der wachen Welt niemals zurückkehren wollen. Wenn es ein Bewusstsein im Tiefschlaf gäbe, wollten wir nicht mehr in den Wachzustand zurückkehren. Doch wir bleiben unbewusst. Darum werden wir immer wieder durch einen Impuls in den Wachzustand versetzt. Ein Bewusstsein des Tiefschlafs ist mit *Samadhi* vergleichbar. Wenn der Schlaf mit dem Bewusstsein verbunden ist, wird dieser Zustand zu *Atma-Sakshatkara*, der Verwirklichung des *Atman*. Dieses wird als Überbewusstsein bezeichnet. Dieses ist *Nirvana, Moksha, Kevalata*, - Befreiung. Dieses ist unsere wahre Natur. Darum sind wir im Tiefschlaf von *Ananda* erfüllt. Wir gehen im Tiefschlaf in das ‚Gesegnetsein' der Ewigkeit und Unendlichkeit ein, doch wir sind uns dessen nicht bewusst.

Anandamayo anandabhuk cetomukhah: Was löst diese Freude des *Ananda* aus? Es sind weder die Sinne noch der Geist. Während es für den Wach- und den Traumzustand neunzehn Münder (Zugänge) gibt, so existieren für den Tiefschlaf keine derartigen Zugänge. Weder der Geist noch die Sinne bilden diese Zugänge, sondern allein das Bewusstsein ist dafür verantwortlich, - *cetomukhah*. Das Bewusstsein erfreut sich dieser Glückseligkeit. Es ist das ‚*Chit*', welches ‚*Ananda*' erfährt, und nicht die *Indriyas* oder *Manas*, die Sinne oder der Geist. Im Tiefschlaf wird *Ananda* durch *Chit* erfahren. Man erfährt *Satchidananda* hier im Sein des Bewusstseins. Doch es geschieht noch etwas anderes, denn ein faszinierender Faktor kommt hinzu, der das Bewusstsein verdeckt, und uns aus derselben Dummheit, mit der wir Schlafen gegangen sind, in den Wachzustand zurückkehren lässt.

Dieses ist *Prajna*, das Bewusstsein, das in seiner ursprünglichen Natur, allwissend und an nichts Äußeres gebunden ist. Dieses ist der transzendente Zustand in Bezug auf den Wach- und den Traumzustand, die Ursache aller Erfahrungen im Wachzustand und im Traum, dem *Karana-Avastha*, als Folge von Wachen und Träumen, *Karya-Avastha*. In kausaler Verbindung zu diesem *Prajna*, bzw. den kausalen Bedingungen von *Anandamayatva* des *Jiva* gibt es einen universalen kausalen Umstand, der als *Ishvara* bekannt ist. Während das individuelle wache Bewusstsein als *Visva* bezeichnet wird, wird das Bewusstsein im Traumzustand als *Taijasa* und das Bewusstsein im Tiefschlaf als *Prajna* bezeichnet. Entsprechend sieht man auf kosmischer Ebene *Virat* für den Wachzustand, *Hiranyagarbha* für die Traumwelt und *Ishvara* für den Tiefschlaf. *Ishvara* ist die Ursache für *Hiranyagarbha* und *Hiranyagarbha* die Ursache für *Virat*.

Der Gott des Universums: Ishvara

Das dritte Viertel von *Atman*, genannt *Prajna*, ist gleichzeitig das dritte Viertel des universalen Bewusstseins, *Ishvara*. *Ishvara* ist allmächtig und letztlich die Quelle aller Schöpfungen. Dieses *Prajna* ist die Ursache des Universums, äußerlich wie innerlich. Makrokosmisch sehen wir dieses Bewusstsein als den Schöpfer des gesamten Universums, während mikrokosmisch dasselbe Bewusstsein der Schöpfer dieser internen Welt des *Jiva* ist.

Dieses Bewusstsein ist als Quelle aller Dinge auch Herr über allem, - *Esha sarvesvarah*. Dieses Beiwort ‚*Sarvesvara*' ebenso wie die andere Qualität ‚*Sarvajna*' (Allwissenheit) können nicht dem *Jiva* (dem Individuum) zugeschrieben werden. Die *Mandukya Upanishad* scheint keinen fühlbaren Unterschied zwischen dem Individuum und dem Kosmos zu machen, sondern harmonisiert die Beziehung zwischen *Jiva* und *Ishvara*. Die kausale Voraussetzung des *Jiva*, d.h. *Prajna*, wird nur als ein Teil des kosmischen kausalen Zustandes von *Ishvara* angesehen. Dieses ist nur die eine Wirklichkeit. Die Unterschiede, die wir zwischen dem Kosmos einerseits und dem Individuum andererseits, d.h. zwischen *Ishvara* bzw. *Jiva* machen, werden in der höheren Analyse der *Upanishad* überwunden. Alles ist Gott, und nur Gott allein, *Ishvara,* ist überall. *Jiva* hat keinen Platz neben dem Sein von *Ishvara*. Wenn man also die Natur Gottes beschreibt, dann muss man alle Schöpfungen als Inhalte inklusive der *Jivas* mit einbeziehen. Wenn wir einen Ozean beschreiben, müssen wir nicht jeden Tropfen einzeln beschreiben. So wird der Ozean mit seinen Kausalitäten beschrieben, der hier als *Ishvara* zu betrachten ist, und aus dem *Hiranyagarbha* und *Virat* hervorgehen. *Esha sarvesvarah*: dieses ist der Herr aller Dinge, die absolute Macht, allwissend. Nichts ist diesem Sein verborgen. *Ishvara* ist allgegenwärtig und darum ist ER allwissend und allmächtig. Die alldurchdringende Gegenwart von *Ishvara* erklärt Seine Allwissenheit. Das *Jiva* kann nicht derartig charakterisiert werden, da es sich an lokalen Punkten im Raum befindet und sein Geist nicht in der Lage ist, sich außerhalb seines Körpers zu bewegen, denn seine/unsere Gedanken beziehen sich auf eine Persönlichkeit. Das Wissen von *Ishvara* beschränkt sich nicht auf das Erkennen von Objekten. Weder das Erkennen noch die Wahrnehmung können als Teil von Allwissenheit angesehen werden, denn die wahrgenommenen Objekte kommen nicht unbedingt unter die Kontrolle des Erkennenden. Obwohl wir äußere Objekte erkennen, so können wir uns nicht ihrer vollständig bemächtigen. Wir sehen die ganze Welt mit unseren Augen, doch welche Macht haben wir über sie? Unser Wissen bringt uns keine Macht, obwohl es heißt: Wissen ist Macht. Wissen ist Macht, doch nicht das Wissen, das durch die Sinne aufgenommen wird. Es ist ein völlig anderes Wissen, das mit Macht gleichzusetzen ist. *Sarvajnatva* stimmt nur unter ganz bestimmten Umständen mit *Sarvasaktimatva* überein. Obwohl wir großes Wissen im Sinne des Lernens erlangen und erlangt haben, können wir nicht behaupten, in dieser Form Macht über Dinge

oder Objekte erlangt zu haben. Während das Wissen von *Jivas* von Sinneswahrnehmungen abhängt, so ist das Wissen *Ishvara's* intuitiv. Während das Wissen von Jivas nicht mit der Existenz ihrer Objekte gleichzusetzen ist, so ist das Wissen *Ishvara's* mit der Existenz von allem identisch. Während ‚*Sat*' und ‚*Chit*' im Sein von *Ishvara* vereint sind, werden sie bei *Jivas* getrennt. Dieses ist der Grund, warum das Individuum weder *Sarvajna* noch *Sarvesvara* ist. Für *Jivas* ist die Welt außerhalb ihres Wissens, obwohl *Jivas* Kenntnis von Objekten durch einen künstlichen Prozess erhalten, der durch die Beziehung von Raum und Zeit hervorgerufen wird. Das Wissen von *Ishvara* liegt jenseits von Raum und Zeit und ist beziehungslos. Das Wissen von *Jivas* ist relativ. Das Wissen von *Ishvara* hingegen absolut, denn sein Selbstsein ist allwissend und allmächtig zugleich, während das Dasein von *Jivas* nicht mit Wissen und Macht gleichgesetzt werden kann. Die Existenz von *Jivas* ist von ihrem Wissen getrennt, und ihr Wissen von ihrer Macht, während all dieses in *Ishvara* vereint ist. Darum kann nur *Ishvara* als *Sarvesvara* und *Sarvajna* gleichzeitig ausgestattet sein. Offensichtlich sieht man im dritten Teil der *Mandukya Upanishad*, der sich mit dem *Atman* beschäftigt, IHN als die Quelle aller Dinge und als *Sarvesvara* und *Sarvajna* qualifiziert, und bezieht IHN auf den universalen *Ishvara*.

Esha yonih sarvasya prabhavapyayau: ER ist die Gebärmutter aller Dinge. Alle Dinge gehen von IHM aus, wie der Baum aus der Saat. Ein Baum kann sich weit in den Raum ausdehnen; doch sein Potenzial ist in der Saat verborgen. Seine zukünftige Struktur oder Natur wird durch den Inhalt der Saat bestimmt. Wenn ein Saatkorn zu keimen beginnt, ist es ausgeschlossen, dass sich etwas gänzlich Neues entwickelt. Es kommt nur das als Folgeform ans Licht, was bereits im Saatkorn steckt. Das Universum ist nur in dem Sinne Selbst-bestimmend, was bereits in ihm steckt und kausal im Sein des *Ishvara* gegenwärtig ist. Auf diese Weise ist im kosmischen Sinne alles, bis in alle Ewigkeit, vorherbestimmt. Nichts kann durch irgendwelches Bemühen hervorgebracht werden, da alle Mühen Aktivitäten des *Jiva* sind, dessen Existenz, Wirken und Funktionen durch das Saatkorn kontrolliert werden, d.h. durch *Ishvara*, von dem alles ausgeht. Allwissenheit schließt das Wissen über die Zukunft ein. Wenn die Zukunft unbestimmt ist, gibt es auch keine Allwissenheit. Die Zukunft kann nicht durch individuelles Bemühen verändert werden. Die Einflussnahme, um so genannte Veränderungen der Zukunft herbeizuführen, sind *Ishvara* bereits bekannt, und all unser Bemühen, die Zukunft zu bestimmen, geschieht durch den Willen *Ishvaras*. Darum ist die freie Wahl aus Sicht des *Jiva*, Bestimmung nach dem Willen von *Ishvara*. Während wir scheinbar die Gesellschaft verändern, kennt Gott bereits das ‚Warum' und ‚Wie' der Veränderungen, die wir vermeintlich einbringen. Auf diese Weise ist es aus Sicht von *Ishvara* kosmische Bestimmung, doch aus Sicht des aktiven *Jiva* scheint es ein Veränderungsprozess mit unbestimmter Zukunft zu sein. Darum ist *Ishvara* allmächtig, allwissend, die Saat aller Dinge und der Anfang und das Ende von Allem.

Prabhavapyayau hi bhutanam: Alles geht von IHM aus und alles geht zu IHM zurück, alles befindet sich auch in IHM. Unsere Bewegungen können uns nicht aus Seinem Körper heraustragen. Selbst wenn wir Millionen von Kilometern im Raum zu den Sternen hin reisen, bleiben wir im Körper von *Ishvara*. Wir können IHN nicht verlassen. Wenn die Gedanken, die Seelen in höchste Höhen oder tiefste Tiefen Seines Imperiums flögen, so blieben sie innerhalb *Ishvaras* Wissen. Welche Freiheiten ein Vogel in den Lüften auch immer haben mag, so lange er an die Erde gefesselt ist, bleibt seine Bewegungsfreiheit eingeschränkt. Unsere Bewegungsfreiheit ist durch unser *Prarabdha, d.h. Karma* begrenzt. Wir genießen Freiheiten, doch begrenzte und keine absolute Freiheiten. Es ist die Freiheit, die ein Baby von seiner Mutter erhält. Das Kind hat Freiheiten, doch sie sind durch seine Mutter eingeschränkt. *Ishvara* gibt uns in dem Sinne Freiheiten, dass wir bis zu einem gewissen Grad verstehen, Situationen reflektieren und beurteilen können. Doch all diese Urteilsfähigkeit ist durch die Gesetze *Ishvaras* beschränkt, und wir können diese Grenze auf Grund Seines Verbots nicht überschreiten. Wenn wir gelegentlich egoistisch dagegen handeln, dann erfahren wir Seine Reaktion. Diese Reaktionen werden als das *karmische* Gesetz bezeichnet. *Karma* ist nichts weiter als die Folge der Gesetze von *Ishvara*, Sein Wille ist selbstloses *Karma*. Das ist *Karma-Yoga*. Doch wenn wir uns gegen Seinen Willen stellen und uns nach unserem Ego richten, erzeugen wir bindendes *Karma*. *Ishvara* ist darum alles Sein, das Hineinkommen und das Herauskommen aus allen Dingen eingeschlossen. Dieses ist das Wunder, die Schönheit und die Größe Gottes, *Ishvara*, dessen wesentlichen Teile, die organischen Glieder, die *Jivas* sind, und alle Dinge, seien sie lebendig oder nicht. Für IHN machen weder lebendiges noch nicht-lebendiges Sein, organisches oder unorganisches Sein irgendeinen Unterschied. Für IHN ist alles Bewusstsein. Es gibt für *Ishvara* weder *Jadatva* noch tote Materie, denn es ist sein Sein. ER durchdringt alle Dinge; ER ist *Antaryamin*. Dieses ist der kausale Zusammenhang des Universums. Entsprechend ist die kausale Erfahrung der *Jivas*, die als *Prajna* bezeichnet wird. Der individuelle kausale Zustand ist *Prajna*; der universale kausale Zustand ist *Ishvara*. Der individuelle subtile Zustand ist *Taijasa*; der kosmische subtile Zustand ist *Hiranyagarbha*. Der individuelle umfassende Zustand ist *Visva*; der kosmische umfassende Zustand ist *Vaisvanara* oder *Virat*. *Ishvara* wird häufig als das vollkommene Sein verstanden, in dem alle kosmischen Zustände vereint sind.

Die transzendente Gegenwart

Wir haben die individuellen und kosmischen Aspekte von drei Phasen des Atman analysiert. Doch die Wirklichkeit ist eigentlich weder individuell noch kosmisch. Wenn man sagt, ES oder ER sei kosmisch, beschränkt man IHN in gewisser Weise auf die Ebene der so genannten Schöpfung. Der absolute *Brahman* ist weder eine Ursache noch eine Folge. ER hat keine Folge und darum ist ER auch keine Ursache. Wir können IHN, das Absolute Sein, besonders dann nicht als die Ursache von Dingen sehen, wenn wir IHN als ‚mit allen Dingen identischen' betrachten. Die *Mandukya Upanishad* beschreibt nicht nur die grob-, die feinstofflichen und kausalen Bedingungen des offenbarten Bewusstseins, sondern auch das Bewusstsein selbst. Es gibt so etwas wie die Wirklichkeit in sich selbst, unabhängig von allen Beziehungen. Selbst *Ishvaratva* ist eine Beschreibung, die sich mit Seiner Beziehung zum Universum befasst. Wir bezeichnen Gott als *Sarvesvara, Sarvajna* und *Sarvasaktiman*, weil wir IHN mit der Schöpfung in Verbindung bringen. Gott ist allgegenwärtig, alldurchdringend, was soviel heißt, dass wir IHN in den Bedingungen des Raumes erkennen. ER kennt alle Dinge, d.h., dass ER die Dinge kennt, und dass ER die Macht über sie hat bedeutet, dass ER Seine Macht über etwas ausüben kann, das sich außerhalb von IHM befindet. Alle Definitionen, selbst die Besten, wie Schöpfer, Erhalter und Zerstörer des Universums, sowie Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit sind relativ. Es sind *Tatasthalakshanas* Gottes, zufällige Definitionen, und keine *Svarupalakshanas*, die die wesentliche Natur der Wirklichkeit ausdrücken. Was war Gott vor der Schöpfung? Dieses wäre Sein *Svarupalakshana* oder Wesen. Gott in Seiner eigenen Essenz ist mehr als nur Schöpfer, Erhalter oder Zerstörer, mehr als die Ursache aller Dinge, mehr als nur ein Überherr, ein Allwissender und Allmächtiger. Was ist das essenzielle Wesen, das durch Sein eigenes Recht ist, und in Seiner eigenen Größe und Erhabenheit fortbesteht? Was ist das Licht, das von anderen nicht erblickt werden kann; das Licht, was scheint, und doch nicht auf alle hernieder strahlt? Das ist der Zustand reinen Bewusstseins, das weder kausal, noch subtil oder grobstofflich ist. Es ist weder außen noch innen, weder äußerlich noch innerlich. Diese große Wirklichkeit wird in den sieben *Mantras* der *Mandukya Upanishad* beschrieben.

Dieses Absolute ist als *Turiya* oder der vierte Zustand des Bewusstseins bekannt, das alle relationalen Offenbarungen transzendiert, - kausal, subtil oder grobstofflich. Während das wache Bewusstsein äußerlicher und das Traumbewusstsein innerlich ist, so ist dieses Bewusstsein weder äußerlich noch innerlich, denn es träumt nicht, noch wacht es. Es kennt weder ein Innen- noch Außenbewusstsein, - *Nantah-prajnam*, *na bahih-prajnam*, - und weder eine Traumwelt noch einen Wachzustand. Man könnte glauben, dass es einen Bewusstseinszustand beider Ebenen gleichzeitig ist. Nein; es unterscheidet sich von einem Simultanbewusstsein. Es ist weder äußerlich, noch innerlich, und auch nicht beides zugleich, - *no-bhayatah-prajnam*. Es ist auch keine Bewusstseinsmasse, wie ein homogen versammelter Wasserberg

(gleichförmige Welle) im Ozean, - *na prajnana-ghanam*. Es ist in Seinem Wesen nicht quantitativ messbar. Menge hat mathematisch mit Raum zu tun, und das Bewusstsein ist nicht derartig. Es kann auch nicht als Masse oder Menge bezeichnet werden, sonst denkt man wieder an eine Anhäufung, einen eindeutigen Körper. Es ist kein eintöniges Bewusstsein ohne jedes Bewusstsein, - *na prajnam*. Man könnte annehmen, es wäre Bewusstsein ohne Objektbewusstsein. Selbst das ist es nicht, weil die Objekte in dem Bewusstsein enthalten sind. Es ist kein Bewusstsein, das Seiner Objekte verlustig ist. Es ist Bewusstsein, in dem die Objekte absorbiert wurden. Darum kann es nicht als etwas eintöniges Durchsichtiges eines ewigen Bewusstseins angesehen werden. Es ist auch nicht ohne Bewusstsein, - *na aprajnam*. Es ist kein Zustand innerer Vollkommenheit, wie die Gedankenschulen *Nyaya* und *Vaiseshika* beschreiben. Es ist kein Unbewusstsein; es ist nicht ohne Bewusstsein; es ist keine Menge oder Anhäufung von Bewusstsein; es ist weder äußerliches noch innerliches Bewusstsein; es beinhaltet auch nicht beide Zustände zugleich. Was ist das? So ist Gott in Seinem Wesen, das Absolute in Seinem wahren Sein.

Adrishtam: Er/Es ist unsichtbar. Man kann IHN nicht sehen. Welche Mühe man sich auch immer geben mag, Er bleibt unsichtbar. *Avyavaharayam*: Man kann mit IHM auch nicht handeln. Man kann IHN weder berühren noch ergreifen. Man kann mit IHM weder sprechen noch IHN sehen oder hören. Man kann mit IHM keinen Handel treiben, zu IHM keine Beziehungen herstellen. Er ist beziehungslos. Er weist jede Beziehung von sich. Er ist weder freundlich noch feindlich gesinnt. So ist das Mysterium des Seins allen Seins. *Agrahyam*: Er kann nicht durch die Macht der Sinne ergriffen werden. Er ist weder mit den Händen greifbar noch kann Er gerochen oder geschmeckt werden, weder gehört noch gesehen werden. Nichts dergleichen ist möglich. *Alakshanam*: Darum ist er undefinierbar, nicht beschreibbar. Jede Definition wäre eine Assoziation zu irgendwelchen Qualitäten, wie sehen, hören usw., doch man kann IHN nicht charakterisieren. *Acintyam*: Er kann durch den menschlichen Geist nicht erfasst werden. Darum kann man auf IHN auch nicht auf normale Art und Weise meditieren. Wenn man dabei an etwas denken würde, würde man zwangsläufig ein Objekt in Raum und Zeit erzeugen. Doch Er ist kein Objekt, weder Raum noch Zeit, und darum ist Er gedanklich nicht erfassbar. *Avyapadesyam*: Er ist unbeschreiblich. Man kann nicht über seine Herrlichkeit sprechen. Kein Beschreibung trifft auf IHN zu; kein Heiliger kann Es erklären. Selbst die Weisheit aller Heiligen zusammengenommen entspricht nicht Seiner Größe. Er ist jenseits aller Weisheit von Heiligen, unvergleichlich, beispiellos. Dieser Charakter des Seins dieser Wirklichkeit kann nicht auf irgendetwas bezogen werden. Diese Welt ist ein Netzwerk von Beziehungen. Eines bezieht sich zum Zweck der Definition bzw. zum Verständnis auf etwas Anderes. Die ganze Geschäftswelt ist ein Beziehungsgepflecht. Doch bei IHM trifft nichts davon zu. Alle Aktivitäten, körperliche wie geistige, ruhen, sind still.

Ekatmapratyayasaram: Dieses ist eine wundervolle Charakterisierung des *Atman*. Der *Atman* kann nur als *Atman* definiert werden. Man kann IHN weder als eine andere Form noch ein Konzept betrachten. Es heißt, die Schlacht zwischen *Rama* und *Ravana* sei unvergleichlich gewesen. Womit könnte man die Schlacht vergleichen? Man kann sagen, etwas sei so weit wie der Ozean, so endlos wie der Himmel, so hell wie die Sonne oder so süß wie Zucker. Über die Schlacht heißt es: „Der Raum ist wie der Raum, der Ozean wie der Ozean und diese *Rama-Ravana*-Schlacht war wie die *Rama-Ravana*-Schlacht. So verhält es sich auch mit dem *Atman*. Wenn man den Versuch machen würde, IHN mit irgendetwas zu vergleichen, hieße, IHN / Es als etwas Nachgelagertes behandeln zu wollen. Das hieße: die Verhältnisse wirklich auf den Kopf zu stellen. Darum kann Er nur als *Ekatmapratyayasaram*, das Wesen des Bewusstseins von Selbstsein und Einssein bezeichnet werden. Er kann, wenn überhaupt, nur in drei Begriffen definiert werden: *Ekatva* (Einssein), *Atmatva* (Selbtsein) und *Saratva* (Wesenhaftigkeit). Er / Es ist das Wesen aller Dinge, Es ist Eins und Es ist das Selbst. Es ist das Selbst und darum kann Es nur Eins sein. Es ist das Selbst und darum ist Es das Wesenhafte. Das Selbst kennt sich selbst, doch nicht wiederum mittels eines übergeordneten Seins, sondern durch eigene Existenz. Es ist die Existenz, die sich ohne äußere Beweise kennt. Wahrnehmungen, Schlussfolgerungen, verbale Aussagen usw. kommen in Bezug auf das Wissen des *Atman* nicht in Betracht. Es / Er kann nicht durch Logik, Induktionen oder Reduktionen erfasst werden. Er kann weder verglichen noch beschrieben werden. Er / Es ist das Selbst, d.h., Er kann nicht von anderen in Besitz genommen werden. Das Selbst kann nur sich selbst besitzen. An dieser Stelle sind das Selbst und die Existenz dasselbe. Existenz ist das Selbst; Existenz ist der *Atman*. Das Selbst kann aus seinem Wesen heraus nicht als Objekt oder als etwas Fremdartiges betrachtet werden. Das Wissen des *Atman* ist Intuition, nicht rational, sondern unabhängig von den Einwirkungen irgendwelcher Sinne oder eines Geistes, wo die Existenz mit dem Wissen eins wird und das Wissen eins mit dem Bekannten (Erinnerung) wird. Hier ist das Objekt des Wissens dasselbe wie Wissen und Intuition. Wenn das Objekt sich außerhalb vom Wissen befindet, wird es Wahrnehmung genannt. Dieses ist der Unterschied zwischen Intuition und einer Wahrnehmung oder Information über die Sinne. Wo das Objekt im unmittelbaren Bezug zum Wissen steht, ist es Intuition. Man kann nicht sagen, ob es Objekt oder Wissen ist, das sich selbst kennt. Der Unterschied zwischen beiden verschwindet, als würden sich zwei Ozeane miteinander verbinden. Das wissende Subjekt und das Objekt seines Wissens kommen wie in einer einzigen Verbindung des Seins zusammen. Dieses ist *Atman*, - Selbstsein.

‚*Salika Eko Drashta*', sagt *Yajnavalkya* in der *Brhidaranayaka Upanishad*. Der *Atman* ist wie eine ozeanische Flut ohne Oberfläche oder Begrenzung. Der *Atman* ist der seelische Seher, Wissende, Bewahrer, Erfahrende, ohne entsprechendes Gegenstück in Form des Objektes. Es kennt sich selbst, nicht 'andere', denn die ‚Anderen' sind Teil von IHM. Doch das Wissen des *Atman*

ist die Wissen um die gesamte Existenz. Es ist nicht die Kenntnis dieses *Atman*, jenes *Atman*, dieses Selbst, jenes Selbst, diese Person, jener Person. Es ist das Wissen von dem *Atman*, der nur Eins sein kann. Der Atman ist einzig, - *Ekatmapratyayasaram*. Der alleinstehende *Atman*, der als *Paramatman* bezeichnet wird, unterscheidet sich vom *Atman* der Vielzahl, *Jivatatman*. Es ist *Paramatman*, weil er das Absolute Selbst ist. ‚*Brahmeti Paramatmeti Bhagavaniti Sabdyate*', heißt es in der *Srimad-Bhagavata*. Aus Sicht des Absoluten, Universalen und vom persönlichen Standpunkt aus, wird Er *Brahman, Paramatman* und *Bhagavan* genannt. In sich ist Es *Brahman*, das Absolute; und als Absoluter Schöpfer, Erhalter und Zerstörer ist Es der *Paramatman*; als der ‚Geliebte' Seiner Anhänger ist Er *Bhagavan*. Er ist all dieses gemeinsam; - *Dvaita, Visishtadvaita* und *Advaita*: alles kommt hier in diesem *Atman* zusammen. Die Schlussfolgerungen der Gedankenschulen mit ihren verschiedenen Standpunkten vermischen sich zu einer einzigen Wahrheit. Streitigkeiten, Argumente und philosophische Standpunkte hören auf zu existieren und Stille breitet sich aus. Dieser *Atman* ist Stille, sagte ein großer Meister. Ein Schüler fragte seinen *Guru* zum wiederholten Male: „Erkläre mir den *Atman*?" Der Guru schwieg als Antwort auf die immer gleiche Frage. Als der Schüler das vierte Mal die Frage stellte, sagte der Guru: „Du hörst nicht zu, denn die Stille ist der *Atman*." In der großen Stille kommt das Durcheinander des Kosmos zur Ruhe. Alle Forderungen der Sinne, der ganze Lärm des Universums ist in dieser Stille enthalten und wird in ihr absorbiert. Die Stille ist besser als all das Gerede und sie erklärt die Dinge weitaus besser als alle Erklärungen. Diese Stille beinhaltet mehr Erklärungen als alle logischen Argumente der Philosophen. Diese Stille bezeichnet die Wirklichkeit wesentlich verständlicher als alle Wörter es je könnten. Wörter verlangen nach einer niederen Ebene mit erklärenden äußeren Objekten. Die *Kena Upanishad* warnt uns, in dem es heißt: „Er ist jenen unbekannt, die Ihn kennen; Er ist jenen bekannt, die Ihn nicht kennen." Wenn man glaubt Ihn zu kennen, kennt man Ihn nicht, und wenn man Ihn kennt, glaubt man daran nicht, denn man *ist* einfach nur. Man wird Das, und man ist Das; und Das ist wahres Wissen. Wissen ist nicht Ausdruck, sondern Sein. Es ist weder das Werden noch ein Prozess. ES wird in der Sprache der *Yoga-Vasishtha* als *Satta-samanya* bezeichnet, um die allgemeine von der individuellen Existenz zu unterscheiden. ES ist ein transzendentes Sein, das man irgendwie bezeichnen könnte. Man kann Es weder als *Sat* (Existenz) noch als *Asat* (Nicht-Existenz) ansehen. ES kann auch nicht im Sinne einiger vorhandener Objekten als ‚*Sat*' gesehen werden; dieses trifft auch nicht auf ‚*Asat'* zu. Man kann sagen, dass etwas ist, wenn man es hört, sieht, denkt oder ergreifen kann. Die Wirklichkeit ist nicht von solcher Art, und doch kann man nicht behaupten, dass sie nicht existent sei. Sie ist jenseits von *Sat* und *Asat*. In der *Bhagavad-Gita* heißt es: ‚*Anadimat parman brahma na sat tan na-asad ucyate*'. Dieser *Brahman*, das Original aller Dinge ist Ewigkeit. ‚*Na asad asit no sad asit*', heißt es in der *Rig-Veda*. Was war am Anfang? Weder Existenz noch Nicht-Existenz. Definitionen werden von Menschen gemacht. Alle Menschen, die diese Wirklichkeit definieren, sind in der Folge nachrangig. Wer kann das, was

als Ursache aller Dinge über ihnen und selbst über den Voraussetzungen von *Ishvara* steht, definieren? Wer kann Es beschreiben, wer kann etwas darüber sagen, ohne Es als etwas Vorhergehendes von *Ekatmapratyayasaram* zu definieren? In dem man es als ‚Es ist', - *‚Asti-iti-eva-upalabdhavyah*' kennt, wie es die *Katha Upanishad* ausdrückt. Kenne Es als ‚DAS, was ist', wie der Heilige *Augustinus* es sagte. Was ist die Wirklichkeit aller Realitäten? ‚DAS, was ist', ist allgemeine Existenz*, Satta-samanya, Ekatmapratyayasaram*. Dieses ist Brahman.

Prapancopasamam: Alles *Samsara*, dieser Tumult der Schöpfung versinkt wie Wellen im Ozean, wie Träume, die beim Erwachen des Bewusstseins verschwinden. Das ganze Universum hört auf zu existieren. In diesem Zustand gibt es weder *Virat* noch *Hiranyagarbha* oder *Ishvara*, denn es gibt keine Schöpfung mehr. Dieses ist der *Atman*, wo es weder Wachen noch Träumen oder Schlafen gibt. Dieser Zustand ist jenseits jeglicher Bedingung. Es ist kein Zustand von Ereignissen. Wir wissen nicht, was es ist. Es ist ein Mysterium. Es ist das Wunder aller Wunder. Gesegnet ist der Schüler, der es von seinem wundervollen Lehrer aufnehmen kann, und der Lehrer, der wiederum dieses Sein lehren kann. *‚Ascaryavat pasyati, vadati, srnoti*', heißt es in der *Katha Upanishad*. Was für ein herrliches Sein das ist! Der *Prapanca*, dieser weite Kosmos hört auf; DAS allein ist. Es scheint wie die herrliche Sonne aller Sonnen. Es ist *Santam*: in Seinem Zustand friedvoll, kein Streit, keine Ängste, keine Schmerzen, kein Leid, keine Geburten und Tode, keine Todesqualen. Es ist nicht der Frieden, der sich erhebt, weil der Klang oder die Berührung mit irgendwelchen Dingen ausbleibt. Es ist ein Frieden, der in sich positiv ist. Wir sagen von uns, wir seien friedvoll, wenn niemand zu uns spricht, niemand uns unterbricht und wir alles haben, was wir uns wünschen. Dieses ist nicht der Friede des *Atman*, denn unsere Vorstellungen von Frieden sind negativ und relational. Der *Atman* ist kein relationaler Frieden, der endlich ist. Der Friede auf Erden hat einen Anfang und ein Ende. Heute sind wir friedvoll, morgen sind wir es nicht. Wir können uns nicht leisten, immer friedvoll zu sein. Doch der Friede des *Atman* ist ewig. Dieser Zustand ist aufs Höchste gesegnet. Es ist *Sivam*: es ist ein großes Glück, das durch *OM* und *Atha* gekennzeichnet ist. *Pranava* ist sein Markenzeichen, Selbstverstehend. *Advaitam*: nicht-dual ist der Zustand. Wir können es nicht einmal als Eins bezeichnen. Es ist ‚Nicht-zwei'; das ist alles. Wenn man nur von Eins spricht, ließe dieses den Schluss auf etwas Numerisches zu. Es ist nicht Eins, denn es gibt nichts Anderes. Man kann nur sagen: ‚es ist Nicht-zwei', - *Advaita*. Nachdem die *Upanishad* zunächst von *Eka* (Eins) spricht, heißt es später *Advaita* (Nicht-dual). Es ist Nicht-rational. Darum heißt es: es ist nicht dies und nicht das, - neti, neti. Es ist weder etwas, woran wir denken noch was wir verstehen können.

Caturtham manyante, Sa atma: Dieses ist der vierte Zustand des Bewusstseins, *Atman* genannt. Unter der Vier ist nicht etwas Numerisches zu verstehen, sondern die Vier steht im Vergleich zu den drei relativen

Zuständen des Wachens, Träumens und des Schlafens. Wenn man in diesen so genannten vierten Zustand hineingeht, fühlt man ihn nicht. Man befindet sich dann in dem nur einzig möglichen Zustand. Es ist ein Überwinden der vorherigen drei Zustände. Es / Er ist weder numerisch noch körperlich oder quantitativ, sondern unermessliches Sein. Dieses ist der *Atman*. Dieses ist unsere wesentliche Natur und die wesentliche Natur aller Dinge. Wir sind der *Atman*, der weder wacht noch träumt oder schläft, und der sich selbst weder innerlich noch äußerlich beschränkt. Der *Atman* ist das seelenhafte Sein allen Seins, die Existenz aller Existenzen, das ‚*Sat*' aller ‚*sat*', das ‚*Chit*' aller ‚*chit*', das *Ananda* aller *anandas*, - das absolute existenzielle Bewusstsein.

Sa vijnah: Dieses muss erkannt werden. Dieses ist der Sinn des Lebens. Wir leben hier zu diesem Zweck. Wir haben kein anderes Ziel im Leben. All unsere Aktivitäten, all unsere Geschäftigkeit, all unsere Funktionen, welcher Art sie auch immer sein mögen, sind bewusste oder unbewusste Versuche unsererseits, den *Atman* zu verwirklichen; und solange wir den *Atman* nicht erreichen, können wir nicht glücklich sein, nicht zufrieden sein, und solange können wir auch nicht den Kreislauf von immer wiederkehrender Geburt und Tod stoppen. Wir werden immer wieder geboren, um unser Sein zu trainieren, mit dem *Atman* in Einklang zu kommen. Geburten und Tode sind die notwendigen Trainingsfelder und Erfahrungsprozesse. Wir experimentieren mit den Dingen der Welt, werfen einen Blick auf sie, um den Atman zu sehen, und kommen mit Ihm in den Objekten in Berührung. Wir lieben die Dinge in der Hoffnung, dass der *Atman* in ihnen ist, doch wir finden Ihn dort nicht, denn Er ist überall. Warum lieben wir Dinge, Menschen und Objekte? Weil wir hoffen, dass der *Atman* dort ist. Wir suchen nach Ihm, doch wir finden Ihn nicht, und so wandern wir von einem Objekt zum Anderen, - so wie die *Gopis* nach *Krishna* an verschiedenen Orten gesucht haben. *Krishna*! Bist Du hier, bist Du dort? - Ihr wisst wo; Er ist überall. - Die *Gopis* befragten die Bäume, die Pflanzen, die Bienen und selbst unbelebte Dinge. Hast du *Krishna* gesehen? Ist Er hier vorbeigekommen? Wo ist *Krishna*? Habt ihr eine Idee, wo Er sich aufhalten könnte? Krankhaft befragten die Gopis alles Lebendige und Unbelebte der Schöpfung. Kennt ihr Krishna? Habt ihr Ihn gesehen? Auf ähnliche Weise verhalten auch wir uns bezüglich der Dinge in der Welt. Ist der *Atman* hier? Habt ihr Ihn gesehen? Kann man *Atman* hier, dort, hierin oder darin bekommen oder erreichen? Er / Es ist nirgendwo? Es ist nichts Bestimmtes, darum können wir Ihn durch keinen noch so großen Suchaufwand in der äußeren Objektwelt finden. Darum ist alles Lieben der Welt letztendlich vergebliche Liebesmüh', mit Frustrationen oder Leid verbunden, denn diese Annäherung an die Wirklichkeit durch die Objekte ist ein Irrtum, da die Wirklichkeit auf Grund der Struktur der Objekte nicht auf diese beschränkt wird. Mit dieser Erfahrung sterben wir. Das Leben ist zu kurz. Die Erfahrungen sind schier endlos. In der nächsten Geburt machen wir wieder dieselben Erfahrungen und das Bemühen geht immer weiter. Dieses nennt man *Samsara* (Seelenwanderung). In all den Leben, in all den Toden, die wir durchlaufen, kann der Atman nicht gefunden werden, so wie die *Gopis*

Krishna nicht haben finden können, bis *Krishna* selbst durch eigenen Willen vor ihnen erschien. Niemand wusste, wo *Krishna* war. ‚Ich weiß nicht, ich weiß nicht', ist alles, was die Objekte uns sagen können. Wonach sollen wir dann suchen? Wir haben Ihn nie zu Gesicht bekommen. In Anbetracht dieser rätselhaften Frage nach dem Atman, sagt die Upanishad letztendlich, dass Er / Es vielleicht durch Ihn selbst, durch Seine Wahl, verwirklicht wird. Man muss Es / Ihn sich selbst überlassen. Man weiß nicht, wie man Ihn erblicken kann. Es scheint keine Möglichkeit zu geben, Es zu erfahren. Nichts kann uns dabei behilflich sein. *Yam eva esha vrnute tena labhyah*: Wer erwählt wird, der allein kann Ihn erreichen. Dieses scheint die Lösung des Heiligen der *Katha Upanishad* zu sein, wie Er erreicht werden könnte. Wir sind des Fragens müde. Und als die *Gopis* dieser ermüdenden Fragerei überdrüssig waren, als sie sich ihrer Hingabe zu Krishna nicht mehr bewusst waren, erschien Er vor ihnen. Jetzt war die Zeit gekommen. Das Ego war verschwunden; das Bemühen hatte aufgehört; man konnte nicht mehr weiter gehen; da erschien Er. Man sucht und sucht, und was du erreichst ist sinnlos. Das Ego verwirklicht seine Grenzen und hört auf. Wenn man seine Grenzen kennt, hört alles egoistische Bemühen auf, und das Ende des Ego ist die Offenbarung des Atman. Gott kommt, wenn das Ego geht. Wenn du dich nirgendwo fühlst, dann ist Er allein überall. Er nimmt die Position deiner Persönlichkeit ein. Du verschwindest und Er tritt ein, nicht früher und nicht später. Als die Persönlichkeiten der *Gopis* verschwanden, ergriff *Krishna* Besitz von ihren Herzen; und anstelle der *Gopis* war *Krishna* dort. Der *Jiva* löst sich in *Ishvara* auf. Dieser *Atman* muss erkannt werden, das Ziel, warum wir leben. Dieses ist der vierte Zustand des Bewusstseins, der *Atman*, das Absolute, *Brahman*.

Der Atman als das Pranava

Der *Atman* ist die inhaltliche Bedeutung von *Omkara*, wie die Upanishad beginnt. Dieses OM, was Alles ist, der universale Name, bezeichnet dieses Alles, was der *Atman* ist. Der *Atman* ist das Kennzeichen; OM, *Pranava*, ist das Kennzeichnende.

So wie es drei relative Phasen (Zustände) des *Atman* gibt, so gibt es auch drei relative Phasen des OM. A, U, M, sind die drei Elemente des OM. So wie Wachen, Träumen und Schlafen die drei Elemente der offenbarten Form des *Atman* sind, so wird OM durch seine drei Silben gebildet. *Padamatra, matrasca pada:* Die Basis des *Atman* sind die *Matras* oder die Silben (Klangsilben) des OM und umgekehrt. Die *Matras* oder Silben sind A, U, M, - *Akara, Ukara, Makara iti*. *So yamatma-adhyaksharam*: Der *Atman* steht über diesem *Akshara*, dem unsterblichen OM. *Adhimatram*: ER ist auch Herr über die drei Laute (Klangsilben / Buchstaben) A, U, M, die mit den drei Zuständen des *Atman* vergleichbar sind, - *Jagarita* (Wachen), *Svapna* (Träumen) und *Sushupti* (Schlafen). Dieser absolute *Atman,* als Designierter, ist vergleichbar mit dem OM und seinen *Matras*, A, U, M; und wir müssen herausfinden, wie sie zusammenhängen. Genauso wie es einen vierten Zustand jenseits der drei Zustände beim *Atman* gibt, so gibt es einen transzendenten Zustand des OM, jenseits der Silben A, U, M. Da es vier Bewusstseinszustände gibt, gibt es auch vier Zustände von *Omkara* mit den vergleichbaren Gegenparts.

Der erste Zustand, die Offenbarung, des *Atman* ist *Vaisvanara* bzw. *Visva*. Dieser Wachzustand von *Vaisvanara* ist die erste Offenbarung von *Atman*. Das *Jagaritasthana* oder Wachzustand von *Vaisvanara* entspricht dem *Prathamapada* von *Pranava,* OM. *Jagaritasthano vaisvanar-okarah prathama matra*: das *Jagaritasthana*, der Wachzustand des *Atman*, auch genannt *Visva* oder *Vaisvanara,* entspricht der ersten Silbe des OM. ‚A‘ ist auf sonderbare Weise mit der ersten Phase des *Atman* vergleichbar. Alle Zustände des Bewusstseins beginnen immer mit dem Wachzustand, worin die anderen Zustände, wie Traum und Schlaf, enthalten sind. Dieses gilt nur aus Sicht des *Jiva,* nicht aus Sicht von *Ishvara*, - d.h. der Wachzustand wird als Ursache für Traum und Schlaf angesehen. Wenn Träumen die Folge der Eindrücke im Wachzustand ist, so ist der Schlaf die Voraussetzung, um all die unerfüllten Eindrücke latent hervorzubringen, - bereit zur nachfolgenden Offenbarung. In diesem Sinne kann man sagen, dass der Wachzustand den Anfang für die anderen Zustände bildet. Entsprechend ist das ‚A‘ der Anfang des Alphabets, der erste Buchstabe / Klanglaut. Es heißt, dass in diesem *Akara* alle anderen Wortbildungen enthalten sind, denn in dem Augenblick, wo man den Mund öffnet, um zu sprechen, geht das Gefühl in Richtung auf das ‚A‘. Darum wird es von der *Upanishad* als Anfang einer Wortbildung betrachtet. Dieser Anfang der Wortbildung kann mit dem Anfang der Erfahrungen des Bewusstsein, dem Wachzustand, verglichen werden. Diese Voraussetzung des *Atman* im Wachzustand ist darum mit *Akara*, dem ersten Buchstaben des *Omkara*

vergleichbar. Die *Upanishad* sagt auch, dass durch die Meditation auf diese Harmonie zwischen dem *Akara* des OM und dem Wachzustand des Atman alle Wünsche erfüllt werden, *Aptoni ha vai sarvan kaman*. Man gelangt auch an die Spitze (Führungsspitze) aller Menschen und in dem Sinne ganz an den Anfang aller Dinge, sodass alles auf diesen Meditierenden zufließt, selbst Ungenanntes, - *Adisca bhavati*. Dieses Meditationsergebnis wird auch im Zusammenhang mit der Technik des *Vaisvanara-Vidya* in der *Chhandogya Upanishad* beschrieben. Die *Mandukya Upanishad* ist nur sehr kurz in ihrer Beschreibung bzgl. *Vaisvanara*. Die *Chhandogya Upanishad* geht in diesem Punkt viel mehr ins Detail. Durch die Meditation auf diesen kosmischen Zustand des *Atman*, *Vaisvanara*, wird der Yogi mit unvorstellbaren Kräften gesegnet. Alles kommt ungefragt auf ihn zu. Wirkliche Macht ist, wenn Dinge unaufgefordert auf jemanden zukommen. Man sagt niemandem: ‚tu es', sondern er macht es einfach. Das ist die Spitze aller Kräfte. Dieses wird durch die Meditation auf *Vaisvanara* erreicht. *Ye evam veda*: derjenige, der dieses Geheimnis der Meditation auf die Harmonie zwischen *Akara* und dem Wachzustand des Atman kennt oder auf die Silbe *Omkara* meditiert, wird zum Meister über alle Dinge, wird ein vollkommener *Siddha* und zum Kenner des Yoga.

Jetzt geht die *Upanishad* auf die zweite Silbe des *Omkara*, das ‚U', mit der zweiten Ebene des offenbarten *Atman*, d.h. *Taijasa*, ein. *Ukara* ist die zweite Silbe des OM, die mit dem zweiten ‚Fuß' des *Atman* vergleichbar ist. *Ukara* wird als etwas angenommen, das sich über *Akara* erhebt bzw. nach *Akara* kommt. Alphabetisch kommt das ‚U' nach dem ‚A'. Während das ‚A' am Anfang steht, folgt das ‚U' in der Mitte der Lautformationen. Beim Bilden des ‚U' -Lautes beginnt die Mitte des Rachens zu vibrieren. Die *Upanishad* sagt, er sei in dem Sinne erhoben, da er sich bei der Lautbildung über das *Akara* erhebt. Auf die gleiche Weise ist *Taijasa* oder das Traumbewusstsein, das den Erfahrungen des Wachzustandes folgt, der halbe Weg zwischen Wachen und Tiefschlaf. *Ubhayatvadva*; es ist *ubhaya* oder in dem Sinne beides, da es sich, aus Sicht der ‚Füße' des *Atman,* zwischen beiden Seiten, nämlich Wachen und Schlafen, befindet. Es befindet sich auch aus Sicht der Matras, der Silben des *Omkara*, zwischen *Akara* und *Makara.* Auf diese Weise kann man in der Meditation *Ukara* mit *Taijasa* vergleichen. Diesen Vergleich stellt man an, um jemandem bzgl. der Meditation zu helfen, damit man *Omkara* und den Zustand des *Atman* nebeneinander stellen kann. All diese Vergleiche sind lediglich symbolischer Natur. Man sollte sie nicht wörtlich nehmen. Alle Meditationen sind symbolisch; alle *Vidyas* der *Upanishads* sind symbolisch, ebenso der Vergleich von *Brahman* im Seil und der Welt in der Schlange, die im Seil gesehen wird. Wenn man sagt, *Brahman* sei wie ein Seil, so heißt das nicht, dass *Brahman* so lang wie ein Seil sei. Der Vergleich beschränkt sich auf seinen symbolischen Charakter; und genauso müssen wir diesen Vergleich sehen, als Symbol, um die Meditation auf die Einheit aller Namen und Formen, vergleichbar mit der Einheit von *Omkara* mit dem *Atman* in all seinen Phasen, zu ermöglichen. Auf diese Weise wird *Ukara* über *Akara*, zwischen

Akara und *Makara*, erhoben, was mit dem Traumzustand, als Folge des Wachzustandes, sowie dem Zustand zwischen Wachen und Tiefschlaf, vergleichbar ist. *Utkarshati ha vai jnana-santatim*: wenn jemand darauf meditiert, wächst sein Wissen. So wie sich das ‚U' über das ‚A' und der Traum über das Wachen erhebt, so erhebt sich das Wissen des Meditierenden über das allgemeine informative Verstehen des Schulwissens. Er wird zum wirklichen Wissensträger, ein *Jnanin*, durch die Meditation auf das *Ukara* mit *Taijasa*. *Samanasca bhavati*: genauso wie es eine vergleichbare Verbindung von *Taijasa* zum Wach- und Schlafzustand gibt, so gibt auch einen vergleichbaren Effekt des *Ukara* zwischen *Akara* und *Makara*. Wenn jemand darauf meditiert, wird er zu einem ausgleichenden Faktor in der Gesellschaft und in der gesamten Schöpfung. Wenn der Geist durch diese Meditation derart ausgeglichen ist, geht von diesem Menschen niemals ein Konflikt aus. Dieser Jemand trägt den Frieden in sich und schafft Frieden auf Grund seiner Ausstrahlung. Derjenige, der auf diese Art und Weise meditiert, wird zum Friedensstifter. In seiner Gegenwart kommen keine Konflikte auf, Tumulte, Verärgerungen und Spannungen lösen sich auf, nur weil er auf die Silbe ‚U' meditiert. *Nasyabrahmavit kule bhavati*: diese Meditation reinigt dermaßen, dass in dessen Familie niemand geboren werden kann, der *Brahman* nicht kennt oder unwissend ist. Das Kind ist die Wiedergeburt des Meditierenden. *Atma vai putranama asi*: du wirst als dein Kind wiedergeboren; dein Wissen überträgt sich auf dein Kind. Doch nicht der Körper wird wiedergeboren, sondern das Wissen. Man reicht nicht nur die Chromosomen an das Kind weiter, sondern auch das Wissen. Man wird vom spirituellem Wissen derart überschwemmt, dass man aufhört, nur ein physischer Körper zu sein. Der physische Körper schwingt wie ein Wissenskörper. So stark ist dieses Wissen. Die Familie ist nichts weiter wie das Generieren der eigenen Kinder, die, wie es in der *Upanishad* heißt, nichts weiter als Wissen sind. Darum sollte die nachfolgende Generation nicht eine Folge körperlicher Kinder, sondern Kinder des Wissens sein. *Amritasya putrah*: von solcher Schönheit ist diese Meditation.

Dann gibt es noch den Vergleich zwischen *Makara* und dem Tiefschlaf des Bewusstseins. *Sushuptasthanah prajno makarastritiya matra*: *Makara* ist das dritte *Matra* des OM. Es ist mit *Prajna*, dem dritten kausalen Zustand des Atman, vergleichbar. *Miterapiterva*: es ist das Maß aller Dinge, und es löst alles auf. Wenn wir OM singen, lösen sich *Akara* und *Ukara* in *Makara* auf, so wie sich die Eindrücke des Wachens und Träumens in *Prajna*, dem Tiefschlaf, auflösen. So wie mit *Makara* das Singen der OM-Silbe endet, lösen sich alle Erfahrungen im Tiefschlaf auf. Genauso wie man bei der Wiederholung des OM jeweils mit *Makara* aufhört und wieder von neuem beginnt, so folgt nach dem Tiefschlaf wieder der Wachzustand usw. Der Tiefschlaf kann in gewissem Sinne als die Ursache des Wachzustands angesehen werden. Der Wachzustand erfolgt auf Grund unerfüllter Wünsche, die im Tiefschlaf verborgen blieben. In diesem Sinne kann man den Wachzustand als Folge des Tiefschlafs ansehen. Der Tiefschlaf ist die Ursache; und alle Erfahrungen im Wachzustand und im Traum sind die Folge. Da *Ishvara* die Ursache aller

Dinge ist, scheint der Tiefschlaf im gewissen Sinne die Ursache unseres Wach- und Traumzustandes zu sein, nämlich, dass wir auf Grund unerfüllter Wünsche aus dem Schlaf erwachen. Wenn alle unsere Wünsche erfüllt wären, würden wir nicht erwachen. Warum sollten wir sonst aufwachen? Es existiert etwas Unerfülltes, Unvollendetes. Das *Prarabdha-Karma* ist aktiv, zwingt uns zur Aktivität in die Welt der Objekte. So ist *Prajna* (Tiefschlaf) in gewisser Weise die Ursache der Erfahrungen durch *Visva* (dem Wach-) und *Taijasa* (dem Traumzustand). Doch auf eine andere Weise kann *Prajna* als Folge angesehen werden, denn *Prajna* ist nichts weiter als ein Zustand des Bewusstseins, in dem sich vorübergehend alle unerfüllten und nicht offenbarten Eindrücke wieder finden. Diese Eindrücke sind nichts weiter als die Folge von Wahrnehmungen und Erfahrungen im Wachzustand. In dem Sinne ist der Tiefschlaf eine Folge des Wachzustands. *Makara* ist von derartiger Natur im OM. Auf diese Weise beginnt und endet das OM mit *Makara*. So wie bei einer Abfolge der Wiederholungen von *Pranava*, haben wir auch eine Folge von Wach- und Schlafzuständen. Der Tiefschlaf misst (*Miteh*) in dem Sinne alle Dinge, wie die Erfahrungen aus dem Wach- und Traumzustand durch Eindrücke bestimmt werden, die als *Sanchita-Karma* im *Anandamaya-Kosha* (Kausalzustand) im Tiefschlaf latent vorhanden sind und sich wiederum selbst offenbaren. Die *Sanchita-Karmas* sind unerfüllte *Samskaras* und *Vasanas*, die im *Prajna*, dem Tiefschlaf, latent vorhanden sind, und sich ihren Weg in Form von Erfahrungen im Wach- und Traumzustand bahnen. In diesem Sinne messen wir unsere Erfahrungen an den Neigungen, die im Tiefschlaf gegenwärtig sind. Die Erfahrungen aus dem Wach- und dem Traumzustand werden an dem im Tiefschlaf vorhandenen Potenzial unerfüllter *Vasanas* und *Samskaras* gemessen. Es handelt sich also um ein Messen (*Miti*) von Erfahrungen. Und so wird *Makara* als Container des wiederkehrenden Gesangs gesehen. So wie der Inhalt durch den Behälter unterstützt wird, scheinen *Akara* und *Ukara* in *Makara*, mit dem die Silbenfolge endet, enthalten zu sein. So wie alle Erfahrungen sich mit dem Tiefschlaf vermischen, selbst all unser Bemühen aufhört, wenn wir einschlafen, verstummt das Rezitieren von *Pranava*, wenn das *Makara* beginnt. ‚A' und ‚U' verschmelzen in ‚M'*. Minota ha va idam sarvam*: wenn jemand auf diese Weise meditiert, gewinnt er die Fähigkeit, alle Dinge zu bemessen, d.h. alles zu erkennen, - er wird zu *Sarvajna*. Er wird zu *Ishvara* selbst. Er wird zum Maß aller Dinge; er wird zum Maßstab für das Erkennen der ganzen Schöpfung. Alles bezieht sich auf IHN; er bezieht sich nicht auf andere Dinge. Er wird zur Referenz der ganzen Schöpfung, das Zentrum aller Erfahrungen im Kosmos. *Apitisca bhavati*: Alles vermischt sich in IHM; wie es im zweiten Kapitel der *Bhagavadgita* heißt, alles betritt IHN, so wie Flüsse, die in den Ozean münden bzw. mit ihm verschmelzen. *Ishvara* ist der Schmelztiegel der gesamten Schöpfung; und wer zu *Ishvara* wird, mit dem verschmilzt die gesamte Schöpfung. Man verwirklicht diesen Zustand durch diese Meditation in der Einheit von *Makara* und *Prajna*, dem kausalen Zustand von *Pranava* und dem kausalen Zustand des Bewusstseins, d.h. beide: individuell und kosmisch.

Es gibt drei Bedingungen des *Atman*, (*Jagrat, Svapna* und *Sushupti*, d.h. Wachen, Träumen und Schlafen), die mit dem *Akara*, *Ukara* und *Makara* des *Pranava* oder *Omkara* vergleichbar sind. So wie es einen transzendenten Zustand des *Atman* gibt, der als ‚*nantah-prajnam, na bahih prajnam, no-‚bhayatah-prajnam*' usw. beschrieben wird, so existiert auch ein transzendenter Zustand von *Pranava* oder *Omkara*, der nicht aus den *Matras* oder Silben gebildet wird, sondern ein *Amatra* (silben- oder klanglos) ist. Wir sind nicht in der Lage den *Atman* als dieses oder jenes zu bezeichnen; das Gleiche gilt für das *Amatra* des OM. Es ist eine Schwingung des Seins und kein Klang, wobei diese Schwingung keinen materiellen Hintergrund hat. Sie übersteigt die physischen, die subtilen und die kausalen Zustände; und es ist nicht nur diese Schwingung, die die Schöpfung in Gang setzt. Es ist noch viel subtiler als die kausale Schwingung, mit der die Schöpfung beginnt. Das einzige Wort, was von der Upanishad benutzt wird, ist dieser nicht messbare Zustand, - *Amatra*. Genauso wenig wie der *Atman* nicht greifbar, beziehungslos, unbeschreiblich und undenkbar ist, so trifft dieses auch auf den *Amatra*-Zustand des *Omkara* in jeder Beziehung zu.

Dieses OM in seinem vierten oder transzendenten Zustand, ist der *Atman*. Es ist der klanglose Zustand des *Pranava*, der allein Existenz ist. Alle Klänge und Schwingungen lösen sich in der Existenz auf, und die Existenz ist EINS. Reine Existenz ist das Zusammenfließen von *Pranava* und *Atman*. *Amatraseaturthah avyavaharyah*: mit diesem vierten Zustand des *Pravana* lässt sich nicht herumspielen wie mit Objekten, Wörtern oder Klängen, wie z.B. bei der Anwendung von Sprachen. *Prapancopasamah*: die gesamte Welt der Klänge mündet hier in diesen klanglosen Zustand des *Pranava*. *Siva'dvaitah*: es ist der außerordentlich glückliche, gesegnete und nicht-duale Zustand von *Atman*, denn *Atman* ist. *Omkara atmaiva*: dieser *Omkara*, der klanglos und transzendent ist, ist der *Atman*. *Omkara* ist eine andere Bezeichnung für *Atman*. Der Schöpfer und die Schöpfung werden hier Eins. Das Zusammenfließen von OM und *Atman* ist das Zusammenfließen von der Schöpfung und dem Absoluten. Es gibt keine Schöpfung, denn es wird nichts erschaffen. Es gibt keinen Klang, denn dieses wäre die erste Schwingung der Schöpfung. Der Klang erreicht den klanglosen Zustand. Er wird beziehungslos. *Samvisatyatmanatmanam*: jemand, der dieses Geheimnis durch tiefes Meditieren erkennt, betritt den *Atman* durch den *Atman*. Man betritt den *Atman* nicht durch ein Tor, sondern man betritt den *Atman* durch den *Atman*. Nicht wir betreten den *Atman*, sondern der *Atman* betritt den *Atman*. Wir existieren nicht. Wir lösen uns im *Atman* auf, und der *Atman* wird zum *Atman*. Klänge verflüchtigen sich in *Pranava*; Er wird zum *Atman*. Der *Atman* allein ist. Wenn der *Atman* zum *Atman* durch den *Atman* wird, wird dieses als *Atmasakshatkara* bezeichnet, - die Verwirklichung des *Atman*. Es ist auch *Brahmasakshatkara*, - die Verwirklichung *Brahmans*. Aus Sicht des *Atman*, der den individuellen Zustand belebt, wird dieses Ziel als *Atmasakshatkara* bezeichnet. Aus Sicht desselben *Atman*, der den ganzen Kosmos belebt, nennt man ES / IHN *Brahmasakshatkara.* Es ist die Selbstverwirklichung und Gottverwirklichung

zum selben Zeitpunkt. ES ist Existenz, Bewusstsein, Macht, Glückseligkeit, Vollkommenheit, Unsterblichkeit, *Moksha*, *Kaivalya* zugleich. Dieses ist das Ziel des Lebens, der Weg, der in der *Mandukya Upanishad* so wundervoll beschrieben wird.

Die *Mandukya* ist das Wesen aller *Upanishads*, ein Studium und eine Integration, die allein genügt, um das Individuum *zu befreien. Mandukyamekamevalam mumukshunam vimuktaye*: zur Befreiung des Suchenden ist die *Mandukya Upanishad* hinreichend genug, wenn sie richtig in die Praxis umgesetzt wird. Man sollte sie nicht nur lesen und dann den Inhalt wieder vergessen, sondern sie muss zu einem Teil unseres Lebens, d.h. lebendig, werden. Schlag das Gelesene nicht einfach in den Wind. Auch wenn es schwer wird, dieses Wissen zu erreichen. Diese Lehre ist ein seltenes Juwel in dieser Welt, und wer dieses Juwel bekommt, verliere oder vergesse es nicht wieder. Sauge es in dich auf, in dem du es in deiner lebendigen Welt reflektierst, so dass dein Leben in ein göttliches Leben verwandelt wird und du den Frieden allein durch deine Gegenwart verbreitest. Derjenige, der dieses Geheimnis kennt, der dieses Wissen lebt, für den dieses Wissen zur Praxis wird, dort wo es keinen Unterschied zwischen Arbeit und Kontemplation gibt, wo das Leben Verwirklichung ist, wo die Arbeit zum Dienst an Gott wird, wo die eigene Existenz zum Segen der ganzen Erde wird, wo das eigene Leben auf Erden zur Lehre wird, wo Beispiele zum Grundsatz werden, dort wird Derselbe zum wirklichen *Brahmana*. Dieses ist das Hohe Lied der *Mandukya Upanishad*. Möge Gott der Herr alle Leser mit der Erinnerung an dieses Wissen segnen. Dieses Wissen ist größer als alle Werte der ganzen Welt, es führt direkt zur Befreiung, unsterblicher Existenz, dem großen Ziel des Lebens.